



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أبحاث

نقد وة علم النفس



أبحاث
نقدية علم النفس

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أبحاث نقدية علم النفس

التي نظمها المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالاشتراك مع
الجمعية العربية للتربية الإسلامية
القاهرة ١٩٨٩

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| أ. أحمد المطيلى | أ. توفيق محمد عز الدين |
| أ.د. حسن الشرقاوى | د. الزبير بشير طه |
| أ.د. عبد الحليم محمود | د. فائز محمد على الحاج |
| أ.د. فؤاد أبو حطب | د. كمال إبراهيم موسى |
| أ.د. محمد عبد الظاهر الطيب | أ.د. محمد عثمان نجاتى |
| د. محمد عودة محمد | د. محمد محروس محمد الشناوى |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ ~ ١٩٩٣ م

العلاج النفسى لدى ابن قيم الجوزية
أ. أحمد المطيلى

« العلاج النفسى » لدى ابن قيم الجوزية

عناصر البحث :

- تمهيد .
- معرفة النفس .. ومعرفة الله .
- أقسام النفس .
- أمراض القلوب .
- مفهوم الطيب الكامل .
- نحو تصور نظرى للعلاج النفسى .
- تقييم ونقد .
- الخلاصة .
- الهوامش .

تمهيد :

يدخل « العلاج النفسى » لدى ابن قيم الجوزية (691 - 751 هـ) ضمن نظريته حول ما يسميه « بطب القلوب » وسنعمد في تخطيط هذه النظرية على ما ورد في كتاباته^(١) من إشارات وآراء وأفكار تساعدنا على تلمس الفكر النفسى لهذا العالم ومدى إسهامه فى تاريخ « علم النفس » وفى ميدان ما نصطلح عليه اليوم باسم العلاج النفسى أملاً فى تقييم عطائه الفكرى فى هذا المضمار خلال النصف الأول من القرن الثامن الهجرى .

— معرفة النفس .. ومعرفة الله :

إن القول المشهور^(٢) من عرف نفسه عرف ربه « يدل على أن معرفة الإنسان بنفسه ترتبط إيجاباً وسلباً بمعرفة الله عز وجل ، ويكون ذلك إما من باب الضد (نقص الإنسان وكال الله) أو الأولوية (الخالق أولى من المخلوق بالصفات الممدوحة) أو النفى (إذا لم يعرف الإنسان نفسه فكيف يعرف ربه)^(٣) . وفى كل هذه الأحوال يدرك الإنسان أنه مخلوق عاجز وضعيف بنفسه لا حول له ولا قوة إلا بربه ، ومن ثم وجبت معرفة الله وحببه ؛ فهذين الشرطين « العلم بالله » « والحب له »^(٤) يبلغ الإنسان كماله وتكتمل لذته بحسبهما . لكن الإنسان مع ذلك لا ينتفع بمعرفة الله وحببه ونعمه إلا بعد أن يعرف نفسه فيلزمها حدها ويعرف غيره من الناس فينزلهم أقدارهم .

وهكذا تكون معرفة النفس سبيلاً إلى معرفة الله وإفراده بالتوحيد والعبودية له وحده دون أحد من خلقه . فلكى يصل الإنسان إلى الله ويتقرب إليه - حسب رأى ابن القيم - تلزمه خطوتين : « خطوة من نفسه » وخطوة عن الخلق فيسقط نفسه ويلغىها فيما بينه وبين الناس ويسقط الناس ويلغىهم فيما بينه وبين الله فلا يلتفت إلا إلى من دله على الله وعلى الطريق الموصل إليه^(٥) أى أن يكون الإنسان « لله ومن الله وبالله »^(٦) ولا أحد سواه ، ذلك أن توحيد الله والإخلاص له فى العبادة يستلزم التوجه إليه وحده والقرب منه والتضرع له والإنابة إليه فى كل ما يعترى الإنسان من هموم ونوازل ، حتى إذا ما « أصبح العبد وأمسى وليس همه إلا الله وحده تحمل الله سبحانه حوائجه كلها ... وإن أصبح وأمسى والدنيا همه حمله الله همومها وغمومها وأنكادها ووكله إلى نفسه فشغل قلبه عن محبته بحبه الخلق .. »^(٧) وإن أفسد الناس صفة من اشتغل عن الله بنفسه بل أخسر منه من اشتغل عن نفسه بالناس^(٨) وهكذا فإن هموم الإنسان ومشاغله قد تنبع من ذاته هو : نفسه وهواه وشهواته وقد صدر

من انشغاله بالناس ، وفي ذلك كله ينشغل عن خالقه ، فتكثر همومه ومشاغله ويتحول تدريجياً من عبودية الله إلى عبودية المخلوق ومحبه وخدمته ^(٩) ، مع أن لا أحد في الكون مستقل بالتأثير وحده دون توقف تأثيره على غيره سوى الله فالحول والقوة التي يرجي لأجلهما المخلوق ويخاف إنما هما لله ويده في الحقيقة فكيف يخاف ويرجي من لا حول له ولا قوة ^(١٠) ؛ كما أن التسليم بقضاء الله وقدره يجنب الإنسان مزالق الظن والحذر وتوقع السوء والشر طالما أن « أساس كل خير أن تعلم أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فتتقن حينئذ أن الحسنات من نعمه فتشكره عليها وتتضرع إليه أن لا يقطعها عنك، وأن السيئات من خذلانه وعقوبته فتبتل إليه أن يحول بينك وبينها، ولا يكلك في فعل الحسنات وترك السيئات إلى نفسك » ^(١١) . وكذلك الأمر فيما يحب الإنسان ويكره « لا ينبغي أن يجعل المعيار على ما يضره وينفعه ميله وحبه ونفرته وبغضه ، بل المعيار على ذلك ما اختار الله بأمره ونهيه فأنفع الأشياء له على الإطلاق طاعة ربه بظاهره وباطنه، وآخر الأشياء عليه على الإطلاق معصيته بظاهره وباطنه فإذا قام بطاعته وعبوديته فكل ما هو فيه من محبوب هو شر له فمن صحت له معرفة ربه والفقه في أسمائه وصفاته وعلم يقينا أن المكروهات التي تصيبه والمحن التي تنزل به فيها ضرر من المصالح والمنافع التي لا يحصيها علمه ولا فكرته؛ بل مصلحة العبد فيما يكره أعظم منها فيما يحب » ^(١٢) . ففما يتوهمه الإنسان من صلاح وخير له مما يحبه ويتمناه قد يكون وبالاً عليه فيما قد يجره عليه من متاعب ومن مكاره فلا يبقى له إلا أن يسلم زمام أموره إلى خالقه .

إنه قد يطول بنا المقام لو أردنا أن نستعرض « فوائد » ابن القيم في هذا الباب ومواقفه التي أفتن في وصفها و تصويرها بأسلوب دقيق ومركز ، ولكنها وقفة لابد منها لإثبات عقيدة التوحيد منطلقاً لربط الإنسان بربه وتركيزه دعائم المحبة له وإخلاص العبودية والاستغفار والطاعة والتوكل عليه في جميع جركاته وسكناته وبحيث تتحقق الربوبية لله وحده ويتم الإخلاص في استجابة المخلوق لخالقه . وإذا يذكر الإنسان ربه على هذا النحو ويحصل له الإحساس بالطمأنينة ، وهي حالة الإنسان المؤمن في أجل لحظات الأمن والسكون والصفاء كما بشر الله بها عباده في كتابه : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ وربما لن نجد وصفاً أرق وأدق لحالة الطمأنينة مما نجده عند ابن القيم في هذا الباب إذ يقول : « الطمأنينة إلى الله سبحانه حقيقة ترد منه سبحانه على قلب عبده تجمع به عليه وترد قلبه الشارد إليه حتى كأنه جالس بين يديه يسمع به ويبصر به ويتحرك به ويبتطش به فتسرى تلك الطمأنينة في نفسه وقلبه ومفاصله وقواه الظاهرة والباطنة تجذب روحه إلى الله ، ويلين جلده وقلبه ومفاصله إلى خدمته والتقرب إليه .. » ^(١٣)

أقسام النفس :

إن هذا الوصف لحالة الطمأنينة تغنينا عن التعرف إلى نفسانية المؤمن المتحقق بمعرفة الله وعبوديته ومحبته . والطمأنينة أنواع ودرجات تدخل كلها ضمن أوصاف « النفس المطمئنة » أما النفس اللوامة « والنفس الأمارة »^(١٤) فكل منهما أوصاف تميزها عن بعضها البعض وعن النفس المطمئنة ، فالنفس اللوامة إما « لوامة ملومة » وهى النفس الجاهلة الظالمة التى يلومها الله والملائكة « لأنها ترضى بأعمالها ولا تلوم نفسها » ، وأما « اللوامة غير ملومة » وهى التى « لا تزال تلوم صاحبها عن تقصيره فى طاعة الله مع بذله جهده » . أما النفس الأمارة فهى « التى تأمر بكل سوء وهذا من طبيعتها إلا ما وفقها الله وثبتها وأعانها » .

لكن هذه الأقسام الثلاثة هى فى الواقع حالات مختلفة لنفس واحدة تكون « أمارة ثم لوامة ثم مطمئنة وهى غاية كمالها وصلاحتها » . ويصور ابن القيم الصراع النفسى على شكل حرب قائمة بين النفس الأمارة وقرينها الشيطان وبين النفس المطمئنة وقرينها الملك . وينعكس هذا الصراع على الأفعال التى تلتبس دلالاتها ما بين صدورها من النفس الأمارة أو من النفس المطمئنة ، ومن هذه الأفعال خشوع الإيمان وخشوع النفاق والتواضع والمهانة والجود والسرف والصبر والقسوة والنصيحة والتأنيب وغير ذلك من الأفعال المثنوية^(١٥) . ومن ثم يعكف ابن قيم فى فصول مطولة من كتابه « الروح » على التمييز بين هذه الأفعال وتبيان اختلافها ومقاصدها لمعرفة موقعها من النفس المطمئنة أو الأمارة .

يستفاد إذن من هذا التقسيم الثلاثى للنفس أن الصراع دائم بين النفس المطمئنة والأمارة ... ولا نحتاج للتأكيد هنا على أن صلاح القلوب وسلامتها أو فسادها ومرضها رهين بتغلب النفس المطمئنة أو الأمارة . فلننظر إذن فيما يسميه ابن القيم « بمرض القلوب » .

مرض القلوب :

يقسم ابن القيم مرض القلوب فى مطلع كتابه « الطب النبوى » إلى قسمين :
— « مرض شبهة وشك » وذلك كما ورد فى شأن من دعى إلى تحكيم القرآن والسنة فأبى وأعرض .

— « مرض شهوة وغى »^(١٦) كمرض شهوة الزنا .
لكن فى موضع آخر يقرن الشبهة والشهوة بالغضب الذى يورث العدوان على الخلق^(١٧) .

أما مرض الشبهة « فيوجب اتباع الظن » في حين يوجب مرض الشهوة « اتباع ما تهوى الأنفس »^(١٨).

وحينما نرجع إلى ما كتبه ابن القيم من أصول الخطايا والمعاصي^(١٩) وما يتعلق بها من آثار خلقية ونفسية نرى أن ثمة ربط نظري متين يشدها إلى بعض ، وقد حاول ابن القيم ببراعة العالم المجتهد أن يبرهن على تعلق الأفعال ببعضها مثل علاقة الشرك بالظلم والفواحش استناداً إلى آيات من الكتاب المبين .

وتهدف اللوحة التوضيحية التالية إلى عرض أمراض القلوب وما يقابلها من أصول للخطايا والمعاصي وعلاقتها ببعض وما يضادها من فضائل :

أمراض القلوب	أصول الخطايا	الخطايا	أصول المعاصي	المعاصي	تعلق المعاصي بعضها ببعض	أصول الخير
مرض الشبهة نموذج إبليس	الكبر	الكفر	تعلق القلب بغير الله	الشرك	الشرك مع الظلم ، الفاحشة	التوحيد
مرض الشهوة نموذج آدم	الحرص	المعاصي	طاعة القوة الشهوانية	الفاحشة (كالزنا)	الفاحشة مع الشرك ، الظلم	العفة
مرض الحسد نموذج قابيل	البغى والظلم	البغى والظلم	طاعة القوة الغضبية	الظلم (كالقتل)	الظلم مع الشرك ، الفاحشة	العدل

نلاحظ هنا أن ابن القيم اختار لفظة « القلب » (بالإنفراد والجمع) كعادة المتصوفة غالباً ، وذلك مقابل كلمة « البدن » . وكلمة القلب كما تردد هنا ذات دلالة نفسية (بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة) وخلقية وإيمانية بحيث لا تقتصر على جانب دون آخر ، ومن ثم كانت الشبهة والشك والشهوة والرياء والكبر أمراضاً بحسب هذا المعنى الشامل لكلمة قلب ، وهو المعنى الذي لا يجرد الإنسان من بعده الأخلاق والإيماني ليبقى على العواطف والانفعالات البشرية العارية من القيم والعقائد والأخلاق . وتبعاً لذلك تؤخذ مفاهيم الصحة والعلاج والدواء هنا بمعانيها المزدوجة البدنية والقلبية معاً .

من جهة أخرى يلاحظ أن مقابلة القلوب للأبدان في هذا التقسيم الأصلي للأمراض يجعل القلب مقياساً للبدن والبدن مقياساً للقلب^(٢٠) مما يفتح المجال للمقارنة والتشبيه وتيسير الفهم وتقريب المعنى ، هذا فضلاً عن رفع مقام القلب وإيفائه حظه من الاهتمام والعناية .

وفي أفق هذه النظرة المتكاملة للإنسان يحسن بنا أن نعرض في هذا المقام مفهوم « الطبيب الكامل » لدى ابن القيم والشروط التي يلزمه مراعاتها ليكون طبيباً حاذقاً وذلك قبل التطرق لموضوع العلاج النفسي . فمن هو الطبيب الحاذق إذن ؟

مفهوم الطبيب الكامل :

يتعلق حذق الطبيب ومهارته في العلاج بمراعاته جملة من الأمور يمكن تلخيصها حسب الأركان التالية :^(٢١)

- المرض : النظرة إلى تشخيصه ومعرفة أسبابه وإمكانية علاجه أم لا .
- المريض : النظرة إلى قوته على مقاومة المرض ومزاج بدنه الطبيعي ومزاجه الحادث وسنه وعاداته وبلده ووقت الإصابة من فصول السنة .
- العلاج : ويمكن تناوله من حيث الوسيلة إليه والطريقة المتبعة فيه والهدف المقصود منه .

* وسيلة العلاج : ينصح ابن القيم الطبيب الحاذق بالاستعانة على المرض بكل معين من « العلاجات الطبيعية » « والإلهية » « والمركبة » والعلاج بالتخييل ، كما ينصحه كذلك بالتلطف بالمريض والترفق به كالتلطف بالصبي .

* طريقة العلاج : وتقتضى المعالجة بالأسهل فالأسهل فيبدأ بالأغذية بدل الأدوية والأدوية البسيطة بدل المركبة وهكذا بالتدرج .

* هدف العلاج : وهي ستة : ١ - حفظ الصحة الموجودة . ٢ - رد الصحة المفقودة . ٣ - إزالة العلة . ٤ - تقليل العلة . ٥ - احتمال أدنى المفسدتين لإزالة أعظمهما . ٦ - تفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمهما .

والحق أن هذه القواعد التي يحددها ابن القيم تكون في مجملها ميثاقاً عاماً لممارسة العلاج بشقيه البدني والنفسي ودستوراً لأخلاقيات المهنة وآدابها يستحق كل تقدير واحترام .

ويهمنا هنا بشكل خاص أن تؤكد مفهوم ابن القيم « للطبيب الكامل » ؛ وهو الطبيب الذى يكون « عارفاً بأمراض القلب والروح وعلاجهما » فإن من « لا خبرة له بذلك - وإن كان حاذقاً فى علاج الطبيعة وأحوال البدن » نصف طبيب « ذلك أن العلاجات الإلهية ضرورية ونافعة فى علاج الأبدان والقلوب معاً فكل طبيب لا يداوى العليل بتفقد قلبه وصلاحه وتقوية أرواحه وقواه بالصدقة وفعل الخير والإحسان ، والإقبال على الله والدار الآخرة فليس بطبيب بل متطبب قاصر » . وهو فى هذا يصدر عن رؤية واضحة ومستبصرة للأثر النفسى لهذه الأمور إلى حد يجعل منها علاجاً أفضل من الأدوية الطبيعية » . وهذه بلا شك نظرة متطورة جداً إلى العلاج النفسى قياساً إلى عصر ابن القيم . ولعل هذا أفضل تمهيد للحديث عن هذا النوع من العلاج .

نحو تصور نظرى للعلاج النفسى :

إن المثال الأصلى للطبيب الكامل هو النبى المرسى ، وطب القلوب قبل غيره موكل إلى من أرسلهم الله لهداية الناس وإرشادهم إلى صراط الله المستقيم ؛ فلا سبيل إلى تلقيه إلا من جهة الرسل^(٢٢) مادام أن صحة القلب تتوقف على اتباعهم والاقتداء بهم .

وقد كان محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم يستخدم فى علاجه الأدوية كافة : الطبيعية والإلهية والمركبة بيد أن علاج القلوب وصلاحتها هو المقصود الأول من شريعته لأن « إصلاح البدن دون إصلاح القلب لا ينفع وفساد البدن مع إصلاح القلب مضرته يسيرة جداً ، وهى مضرة زائلة تعقبها المنفعة الدائمة التامة »^(٢٣) ومن هنا يتبين لنا مدى ما يديه ابن القيم من قيمة واهتمام بالعلاج النفسى وأولويته على العلاج البدنى وتفوقه عليه فى دفع العلل وشفائها . لكن كيف ذلك ؟

يفسر ابن القيم ذلك التأثير بفضل الصلة التى تشد القلوب إلى رب العالمين وتقربها منه هذا فضلاً عما يعرف عن تأثير الروح فى قوى النفس والطبيعة ودفع العلل والأدواء ، « فكيف ينكر لمن قويت طبيعته ونفسه وفرحت بقربها من بارئها وأنسها به وحبها له وتنعمها بذكره وانصراف قواها كلها إليه وجمعها عليه واستعانتها به ، وتوكلها عليه أن يكون ذلك لها من أكبر الأدوية ، وتوجب لها هذه القوة دفع الألم بالكلمة ؟! ولا ينكر هذا إلا أجهل الناس وأعظمهم حجاباً وأكثرهم نفساً وأبعدهم عن الله وعن حقيقة الإنسان »^(٢٤) .

لقد سبقت الإشارة إلى أن العلاج النفسى لدى ابن القيم يقوم على نظرية واضحة حول النفس الإنسانية وعلاقتها بالله . ويمكن أن نضيف هنا بأن العلاج النفسى بالمعنى العام للكلمة يقوم أساساً على البناء العقائدى للإنسان وذلك يربطه بالله وتجديد الصلة بينه وبين خالقه طالما أن صلاح القلوب متوقفاً على معرفة الخالق وحبه وعبادته والالتجاء إليه والتوكل عليه . إن هذا البناء العقائدى هو المفرق بين العلاج النفسى بهذا المعنى وبين معناه فى القاموس الغربى المعاصر ،^(٢٥) فالصلة بالله هى الدعامة الأولى لكل علاج نفسى شامل لأدواء الإنسان لدى ابن القيم ومن سبقه من علماء الإسلام ، ونحن نعلم أن معرفة الله وعبادته أمر فطرى فى الإنسان وجزء من حقيقته كمخلوق ، لذلك ينبغى أن ينزل الإنسان منزلته الأصلية بوصفه عبداً لله خاضعاً لجلاله ومقراً بربوبيته وتوحيده ، وقد تضمن حديث ابن مسعود : « اللهم إني عبدك »^(٢٦) الاعتراف بعبوديته وعبودية آبائه وأمهاته ، وأن ناصيته بيده يصرفها كيف يشاء فلا يملك العبد دون نفسه نفعا ولا ضرا ولا موتا ولا حياة ولا نشورا . وقل مثل ذلك عن جملة من الأدعية الماثورة ؛ إذ أن فى التوبة إلى الله والاستعانة به والاستغفار له والالتجاء إليه ما يجدد هذه الصلة بالخالق ويجعل الإنسان مستشعراً للطمأنينة والأمن والاستقرار .

ولا يفوتنا أن ننبه هنا على ما أثبتته ابن القيم صراحة عن « دفع الألم بالكلمة » مع الإشارة إلى « أن بعض الكلام له خواص ومنافع مجربة » مثل فاتحة الكتاب مثلاً . وفى حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا دخلتم على المريض فنفسوا له فى الأجل فإن ذلك لا يرد شيئاً وهو يطيب نفس الإنسان » يكشف ابن القيم نوعاً شريفاً جداً من أنواع العلاج وهو الإرشاد إلى ما يطيب نفس العليل من الكلام الذى تقوى به الطبيعة وتنتعش به القوة وينبعث به الحار الغريزى فيتساعد على دفع العلة أو تخفيفها الذى هو غاية تأثير الطبيب^(٢٧) ، وهذا كله يثبت التأثير الفعلى للعلاج النفسى بالكلام .

* شخصية المعالج : على أن نجاح العلاج النفسى يتوقف بدرجة كبرى على شخصية المعالج ونجاحه فى إقامة علاقة إيجابية مع المريض مما يمهد لإمكانية التفاعل المتبادل والتأثير المتبادل لتغيير بعض الجوانب الوجدانية والشعورية فى نفسية المريض وقد أدرك ابن القيم ببداية العالم المتبصر ما يقوم بين المعالج والممدوغ على سبيل المثال من علاقة خاصة حيث يلاحظ بصدق أنه « لو لم تنفعل نفس الممدوغ لقبول الرقية ولم تقو نفس الراقين على التأثير لم يحصل البرء »^(٢٨) . ومن هدى النبى صلى الله عليه وسلم فى علاج المرض يستنتج أن « تفرغ نفس

المريض وتطبيب قلبه وإدخال ما يسره عليه له تأثير عجيب في شفاء علته وخفتها ^(٢٩) ومن واقع التجربة الحية كذلك يثبت أن الناس شاهدوا كثيراً من المرضى تنتعش قواه بعبادة من يحبونه ويعظمونه ، ورؤيتهم له ولطفهم بهم ومكالتهم إياهم . وهذا أحد فوائد عبادة المرضى التي تتعلق بهم ^(٣٠) . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم « يسأل المريض عن شكواه وكيف يجده ؟ ويسأله مما يشتهي ويضع يده على جبهته وربما وضعها بين ثديه ويدعو له ويصف له ما ينفعه في علته وربما توضأ وصب على المريض من وضوئه . وربما كان يقول للمريض : لا بأس عليك ؛ طهور إن شاء الله تعالى » ^(٣١) . ويعلق قائلاً : وهذا من كمال اللطف وحسن العلاج والتدبير ^(٣٢) . وقد تضمنت العبادة في هذا الحديث عناصر الكلام والدعاء والمس باليد ربما الوضوء فضلاً عن وصفة العلاج الخاصة .

ومما يثبت خاصية المعالج كذلك في عملية العلاج النفسى ما يحدث أثناء عملية الرقية من تأثير ؛ إذ أن نفس الراقى تفعل في نفس المرقى فيقع بين نفسيهما فعل وانفعال - كما بين الداء والدواء - فتقوى نفس المرقى وقوته بالرقية على ذلك الداء فيدفعه بإذن الله ^(٣٣) .

إضافة إلى ذلك ثمة تقنيات نفسية مفيدة في تمهيد العلاج وبدئه ودفع المرض أو التخفيف منه وتقليل الآلام النفسية للشخص المريض ، ويمكن إيرادها ضمن النقاط التالية :

— إزالة المرض بالصد : مثل الاستغفار الذى هو استفراغ لما تراكم في القلب من آثار وشور ومعاصى ، والاستعاذة مما يرد إلى القلب من مكروه مؤلم بالأدعية المناسبة . وعلى سبيل المثال فإن الهوى - وهو حسب ابن القيم - أكبر أدواء النفس ، لا دواء له أعظم من مخالفته ^(٣٤) ؛ ذلك أن اتباع هوى النفس قد يؤدي بصاحبه إلى إيذاء نفسه والإضرار بها (المازوضية) فيتولد - من بين إثارها للداء واجتنابها للدواء - أنواع من الأسقام والعلل التي تعيى الأطباء ويتعذر معها الشفاء ^(٣٥) ، ويلاحظ ابن القيم أن الأضرار هنا قد تتخذ صبغة لا شعورية من قبل الشخص فلا يعي ما يفعل ^(٣٦) ، ذلك أن اقتراف المعاصى والفساد قد يكون عقاباً للذات وتأنياً لها للتخفيف من مشاعر الإثم ، وكما يقول : « إن أهل المعاصى والفساد إذا قضوا منها أوطارهم وسئمتها نفوسهم ارتكبوها وفقاً لما يجدونه في صدورهم من الضيق والهم والغم » ^(٣٧) كما يحدث لمدمنى الخمر مثلاً حينما يتحول الداء بالنسبة إليهم إلى دواء . ومن ثم فلا دواء إلا بمخالفة الهوى بالتوبة والاستغفار طبقاً لقاعدة أن « المرض يزال بالصد » ^(٣٨) .

— التفويض :^(٣٩) إن الالتجاء إلى الله وتفويض الأمر إليه رجوع إلى طبيعة الإنسان الأصلية وما يعتورها من ضعف وعجز أمام شدائد الحياة ومصاعبها ، وفي هذه العبارة « لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم » إقرار من الإنسان بقوة الله وإرادته الشاملة والمطلقة مما يخفف عن نفس المصاب حدة التوتر والغضب أو التحسر والألم والحزن ويجلو عنه ما يمكن أن يتولد عن ذلك كله من شعور بالخيبة أو الندم أو الإثم ونحو ذلك .

— تدليل المرض : إن إعطاء المرض أو المصيبة دلالة ومعنى ينزع عنها حتماً طابع العبث والمهادنة العمياء ؛ فالمرض ابتلاء من الله لعباده والحنة امتحان لإيمانهم وصبرهم ورضاهم بقضاء الله وقدره وليس انتقاماً منهم أو تعذيباً لهم ، وبالنسبة للمؤمن « ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه »^(٤٠) .

— التأسي : إن التأسي — أو بلغة أخرى — « التماهي » من العمليات النفسية التي تنشأ بين المعالج والمعالج فتسهل نقل مشاعر المعالج وأفكاره وإيحاءاته للشخص المعالج . وإذا يشير ابن القيم إلى فائدة « التأسي بأهل المصائب »^(٤١) فإن ذلك يعنى تنبيهه إلى حد ما لدور هذه العملية النفسية في توجيه العلاج النفسي وتخفيف الكرب أو الحزن لدى المصاب .

— التماس العوض : وذلك بتعويض فقدان الشيء أو امتناعه أو فواته مثلاً بما يخلفه من مشاعر إيجابية تقوم مقامه أو تفوقه مثل : الصبر على البلية مقابل الثواب ، وتحمل مرارة الدنيا مقابل حلاوة الآخرة ... وبالجملـة « على الإنسان أن يروح قلبه بروح رجاء الخلف من الله »^(٤٢) فكما قال الشاعر :

من كل شئ إذا ضيعته عرض وما من الله إن ضيعته عوض

— العلاج بالتخييل : يلاحظ ابن القيم أن للوهم قوة فعلية في الإصابة بالمرض أو التوق منه ، وكما يقول فإن « لحذاق الأطباء في التخييل أموراً عجيبة لا يصل إليها الدواء »^(٤٣) ، وقد أثبتت ممارسة بعض الأطباء المسلمين لهذا النوع من العلاج فعاليتها في زوال الأعراض النفسية والعقلية^(٤٤) .

— الإثارة الانفعالية : يقول ابن القيم أن القلب يحصل له « من الابتهاج والملذة والسرور ما يدفع عنه ألم الكروب والهم والغم ، وأنت تجد المريض إذا ورد عليه ما يسره ويفرحه ويقوى نفسه كيف تقوى الطبيعة على دفع المرض الحسى ؛ فحصول هذا الشفاء للقلب أولى

وأخرى^(٤٥).. وقد روى ابن أبي أصيبعة (٦٠٠ - ٦٦٨ هـ) أخباراً عديدة عن التجاء بعض الأطباء المسلمين إلى توليد الانفعالات النفسية الشديدة في نفوس مرضاهم لشفاء بعض الأمراض النفسية المستعصية فتكون لها وقع الصدمة المفاجئة الدافعة للداء .

تقييم ونقد :

لو شئنا الآن أن نقوم بعملية تقييم لهذه الأسس النظرية العامة للعلاج النفسى في فكر ابن القيم (وهى البناء العقائدى والعلاج بالكلام وشخصية المعالج وباقي التقنيات العلاجية الأخرى) لقلنا إن ما نسميه بالعلاج النفسى اليوم هو فرع لا غير من « طب القلوب » الذى هو الأصل والمنشأ لكل حديث عن الإنسان في جوانبه الروحية والنفسية والسلوكية .

إن ابن القيم لا يتحدث عن اضطرابات النفس وأمراضها قبل أن يفصل الحديث عن صلاح القلوب وسلامتها ، والمعيار في ذلك أن تكون عارفة بربها وفاطرها وبأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه وأن تكون مؤثرة لمرضاته ولحابه متجنبه لمناهيه ومساخطه^(٤٦) ، وحينما يتحدث عن الأقسام الثلاثة للنفس فإن الفصيل أن تكون مطمئنة إلى ربها بعبوديته ومحبه والإجابة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه^(٤٧) .

إن ابن القيم يصدر هنا عن رؤية محددة سلفاً لنفسانية الإنسان والإنسان المسلم : فصلاح القلب بتعلقه بالله وسلامة النفس باطمئنانه إليه « ولا صحة لها ولا حياة البتة إلا بذلك »^(٤٨) ، وكل ابتعاد عن هذين المعيارين أو انحراف عنهما مؤثر لأمراض القلوب وأسقامها ، وهو بعد لا يعتد بالاطمئنان الذى يحصل للنفوس التى تتعلق بغير الله ، وهنا يقرر بحسم : قضى الله سبحانه وتعالى قضاء لا مرد له أن من اطمأن إلى شيء سواه أتاه القلق والانزعاج والاضطراب من جهته كائن من كان بل لو اطمأن العبد إلى علمه وحاله وعمله شليته وزايله ، وقد جعل سبحانه نفوس المطمئنين إلى سواه أغراضاً لسبهم البلاء ليعلم عباده وأولياؤه أن المتعلق بغيره مقطوع والمطمئن إلى سواه عن مصالحه ومقاصده مصدود وممنوع^(٤٩) .

وواضح هنا أن معيار الاطمئنان وصحته معيار عقائدى محض لا يكتفى بالاطمئنان المجرد أو خلوها المؤقت عن أعراض القلق والانزعاج والاضطراب في غيبة العقيدة ، بل لا يقف عند حدود المعاش في الحياة الدنيا دون المعاد في الحياة الأخرى .

من أجل ذلك كان الإنسان النموذجي الذي يخاطبه ابن القيم هو الإنسان العارف بالله والسالك إليه ، ومن ثم كان البناء العقائدي بالنسبة إليه الأساس الأول لسلامة القلب وطمأنينة النفس . وهذا ما يضطلع به « طب القلوب » في الجزء الغالب منه . وإن البعد العقائدي هو الذي يمد ابن القيم في الحقيقة بالقدرة على إدراك أثر العلاجات الإلهية وما يتصل بالنفس من قوة عاطفية وانفعالية وتخيلية دافعة لكافة الأمراض والأعراض أو بالعكس متسببة في الإصابة بها .

بيد أن تخصيصه بالخطاب العارفين بالله والسالكين إليه يجعل « طب القلوب » مقصوراً على فئة من الناس دون غيرهم وذلك على غرار علاقة الشيخ بمريديه .. وقد كان ابن القيم واعياً بهذا كل الوعي فما فتى يصرح بنفسه أن هذا العلاج « لا يعمل إلا مع المحبين ولا يمكن كل أحد أن يتعالج به »^(٥٠) .

كما أن مرض القلب إذا صار ميؤوساً عن برئه لم ينفع فيه هذا العلاج^(٥١) ولم تشجع فيه المواعظ فأحرى « داء الزندقة والإعراض عما جاءت به الرسل والتعوض عنه بالإلحاد »^(٥٢) فإنه « داء ليس له دواء إلا النار »^(٥٣) . وأكثر من ذلك فإن التصديق بهذه الأمور العلاجية لا يحصل إلا لمن « أشرق فيه أنوارها وباشر قلبه حقائقها »^(٥٤) ، وقل مثل ذلك وأكثر فيمن غلب عليه الحس فإنه « لا يشعر بتأثيرات الأرواح وأفعالها وانفعالاتها لاستيلاء سلطان الحس عليه وبعده عن عالم الأرواح وأحكامها وأفعالها »^(٥٥) .

وقبل ذلك كله يعلم ابن القيم أكثر من غيره أن معظم الناس تغلب عليهم هذه الأوصاف ويقل عندهم النظر الثاقب^(٥٦) كما يعلم أيضاً أن النفس المطمئنة هي أقل النفوس البشرية عدداً^(٥٧) ، ومع ذلك فإنه يختار طبقة السالكين دون غيرهم . فهل يكون طب القلوب طباً للأختيار وحدهم .

يذكر ابن القيم أن خلال إقامته بمكة ، كان يعرض له آلام مزعجة بحيث تكاد تقطع الحركة منه أثناء الطواف وغيره ، فكان يبادر إلى قراءة الفاتحة ويمسح بها على محل الألم فكانه حصاة تسقط ، وكان يأخذ قدحاً من ماء زمزم فيقرأ عليه الفاتحة مراراً فيشربه ويجد به من النفع والقوة ما لم يعهد مثله في الدواء . ثم يعقب قائلاً : « والأمر أعظم من ذلك ولكن بحسب قوة الإيمان وصحة اليقين »^(٥٨) .

إن ابن القيم يرشدنا هنا إلى مبدأ هام من مبادئ العلاج النفسى^(٥٩) وهو « طبيعة المريض نفسه وقوة إيمانه و يقينه وإرادته فإن هذه العوامل تحدث ظواهر غير عادية تشبه الخوارق المعجزة للعلم ».^(٦٠) ولا غرو فإن هذه الأدوية القلبية والروحية فيما يذكر « لم تهتد إليها عقول أكابر الأطباء ولم تصل إليها عقولهم وتجاربهم وأقيستهم »^(٦١) ، لذلك ما أشد الحاجة إليها من لدن الطبيب والعليل معاً .^(٦٢) وهنا ما أكثر الشبه بين ما يدعو إليه ابن القيم وبين ما تشترطه بعض المدارس النفسية المعاصرة من تحليل نفسى للمعالج قبل المريض .

الخلاصة :

والخلاصة أن طب القلوب كما مارسه وجربه ابن القيم رافد هام من روافد العطاء العلمى للمسلمين وإسهاماتهم فى تاريخ علم النفس ؛ فهو يكشف عن ذخيرة من المعارف النفسية والمعطيات الثقافية الهامة فى ميادين الدين والفقه و التصوف والطب فضلاً عن الملاحظات الذاتية والتجارب الشخصية والاجتهادات المختلفة على صعيد الوصف والتحليل والتأويل والتفسير والموازنة ؛ تشي بمكانة ابن القيم الجوزية فى مدارج السالكين إلى الله والباحثين فى معرفة القلوب ، ولذلك فإن أية محاولة لكتابة تاريخ علم النفس لدى المسلمين لابد أن تقف طويلاً عند طب القلوب وقفتها عند نظريات المتكلمين والفقهاء والأدباء والفلاسفة والأطباء فى أفق نظرى كلى ومتكامل .

الهوامش

- (١) اعتمدنا في إنجاز هذا البحث على الكتب التالية لابن القيم :
- الفوائد ، دار العلوم الحديثة ، بيروت (د . ت) .
- الروح ، دار الفكر ، القاهرة : ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .
- الطب النبوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت : ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . ج ١ تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الفكر . (د . ت) .
- (٢) يذهب ابن القيم إلى أن هذا القول ليس حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو أثر إسرائيلي بغير هذا اللفظ وهو « يا إنسان اعرف نفسك تعرف ربك » : مدارج السالكين ، ص ٤٢٧ .
- (٣) ن . م . ص : ٤٢٧ - ٤٢٨ .
- (٤) الفوائد ، ص : ٥٣ .
- (٥) ن . م . ص : ٥٥ .
- (٦) ن . م . ص : ١٣٨ .
- (٧) ن . م . ص : ٨٤ .
- (٨) ن . م . ص : ٥٨ .
- (٩) ن . م . ص : ٨٤ .
- (١٠) ن . م . ص : ٥٢ .
- (١١) ن . م . ص : ٩٧ .
- (١٢) ن . م . ص : ٩١ - ٩٢ .
- (١٣) الروح ، ص : ٢٢٠ .
- (١٤) ن . م . ص : ٢٢٠ - ٢٢٩ .
- (١٥) راجع « فصل في مشيئة الإنسان » في : رسائل إخوان الصفا ، م ١ ، ص ٢٥٩ ، مركز النشر . مكتبة الإعلام الإسلامي - رقم : ١٤٠٥هـ . وقد اشتق العالم « أوجين بلولير » لفظة (أميغالانس) سنة ١٩١٠ للتعبير عن الاتجاهات الإرادية أو الفكرية أو الوجدانية المتناقضة كالحب والكراهية مثلاً تجاه موضوع بعينه .
- (١٦) الطب النبوي ، ص ٢ .
- (١٧) الفوائد ، ص : ٥٨ .

- (١٨) الروح ، ص : ٢٤٤ . قارن كذلك بالمرجع السابق ، نفس الصفحة .
- (١٩) الفوائد ، ص : ٥٨ ، ٨١ .
- (٢٠) ثمة إشارة صريحة تشبه القلب بالبدن والبدن بالقلب مثل : « أمراض الأبدان على وزان أمراض القلوب » (في : صُب القلوب ، ص : ١٢) ، « والقلب يمرض كما يمرض البدن » (في ، الفوائد ص : ٩٨) . وثمة تشبيهات أخرى لأفعال القلوب بوظائف الأبدان مثل : « التوبة استفراغ للأخلاق والمواد الفاسدة التي هي سبب أسقامه » (في : الطب النبوي ، ص : ١٥٧) ، « والذنوب مثل السموم مضرّة بالذات » (في : مدارج السالكين ، ص : ٤٢٥) وغيرها ..
- (٢١) الطب النبوي ، ص ١١٢ - ١١٤ .
- (٢٢) ن . م . ص : ٣ .
- (٢٣) ن . م . ص : ١٨ .
- (٢٤) ن . م . ص : ٧ .
- (٢٥) ظهرت كلمة العلاج النفسي (البسيكوثيرابي) في لغة علم النفس بفرنسا عام ١٨٩١ ، وقد اتخذ العلاج النفسي قبل هذا التاريخ وبعده بقليل صبغة إضافية ، أكيدة ، وبما له دلالة في هذا الصدد أن فرويد عنون مقالا له باسم « العلاج الروحي » وقد نشره في إحدى الكتب الطبية الميسرة سنة ١٩٨٠ . أي قبل اكتشافه لتحليل النفس بسنوات قليلة . وجدير بالذكر أن الكثيرين قد انتبهوا آنذاك إلى أوجه الشبه بين الجلسة التحليلية « والاعتراف » بالمعنى المسيحي لهذه الكلمة . انظر : — مارسيل غوشي وغلاديس سوين ، « عن العلاج الأخلاقي ، ملاحظات حول تكوين الفكرة المعاصرة عن العلاج النفسي » (بالفرنسية) .
- Marcel Gauchet et Gladys jwain "du traitement moral, remaiques sur la formation de L'idee contemporaine de Psychotherapie" .
confrontaions Psychiatriques, n 26, 1986, PP. 19-40
- سيجموند فرويد ، « العلاج النفسي (العلاج الروحي) » (الترجمة الفرنسية)
- Sigmund Fraud «Trautenbt Psychique (trautement dâme), Trad Franc., Resultats, jdcas, Problemes, I. Paris, 1984, PP. 2-23.
- (٢٦) ونص الحديث كما يورده ابن القيم : « ما أصاب عبداً هم ولا حزن فقال : اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ؛ أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي - إلا أذهب . الله حزنه وهمه وأبدله مكانه فرحاً » (في : الطب النبوي ، ص ١٥٤ .
- (٢٧) ن . م . ص : ٩٢ .
- (٢٨) مدارج السالكين ، ص : ٥٧ .
- (٢٩) الطب النبوي ، ص : ٩٢ .
- (٣٠) ن . م .

- (٣١) ن . م . ص : ٩٢ - ٩٣ .
- (٣٢) ن . م . ص : ٩٣ .
- (٣٣) ن . م . ص : ١٣٩ .
- (٣٤) ن . م . ص : ١٥٨ .
- (٣٥) ن . م .
- (٣٦) يقول ابن القيم : « والمصيبة العظمى أنها (أى النفس) تركب ذلك على القدر فتبرىء نفسها وتلوم ربها بلسان الحال دائماً ويقوى اللوم حتى يصرخ به اللسان » في : ن . م . ص : ١٥٨ .
- (٣٧) ن . م . ص : ١٦٢ - ١٦٣ .
- (٣٨) ن . م . ص : ١٥٧ .
- (٣٩) ن . م . انظر على سبيل المثال ص : ١٥٦ ، ١٦٤ .
- (٤٠) ن . م . ص : ١٤٨ .
- (٤١) ن . م .
- (٤٢) ن . م . ص : ١٥٠ .
- (٤٣) ن . م . ص : ١١٤ .
- (٤٤) من هؤلاء أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (٢٥١ - ٣١٣ هـ) ، وقد أحصى له ابن أنى أصيبيعة ضمن مؤلفاته : « كتاب في الأوهام والحركات النفسانية » . ونقل ضمن أقواله المأثورة هذه العبارة : « ينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبدا الصحة ويرجيه بها ، وإن كان غير واثق بذلك فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس » في : ابن أنى أصيبيعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص : ٤٢٧ ، ٤٢٠ ، (نسخة : د . نزار رضا) ، منشورات دار كتبة الحياة بيروت : ١٩٦٥ .
- (٤٥) الطب النبوى ، ص : ١٥٨ - ١٥٩ .
- (٤٦) ن . م . ص : ٣ .
- (٤٧) الروح ، ص : ٢٢٠ .
- (٤٨) الطب النبوى ، ص : ٣ .
- (٤٩) الروح ، ص : ٢٢١ .
- (٥٠) الطب النبوى ، ص : ١٥١ .
- (٥١) ن . م . ص : ٢٣ .
- (٥٢) الفوائد ، ص : ٩٨ .
- (٥٣) الطب النبوى ، ص : ١٦٤ .
- (٥٤) ن . م . : ١٥٩ .
- (٥٥) ن . م . ص : ١٥٣ .
- (٥٦) الروح ، ص : ٢٦٧ .
- (٥٨) مدارج السالكين ، ص ٥٧ - ٥٨ . راجع نفس هذه الحادثة برواية مختلفة في : الطب النبوى ، ص : ١٣٩ .
- (٥٩) يعدد ابن القيم ثلاثة شروط للعلاج : « موافقة الداء للدواء ، وبذل الطبيب له ، وقبول طبيعة العلة ، فمتى اختلف واحد منها لم يحصل الشفاء » ، وإذا اجتمعت حصل الشفاء ولا بد بإذن الله سبحانه وتعالى » في : مدارج السالكين ، ص : ٥٧ .

- (٦٠) راجع ما يقوله ابن القيم عن رقية اللديغ بالفاتحة وتفسيره ذلك في : الطب النبوى ، ص : ١٣٧ - ١٤١ .
قارن بما يذكره فرويد من ظواهر متقاربة في : سيجموند فرويد ، العلاج النفسى (العلاج الروحى ، ص : ٧ - ١١ .
(٦١) الطب النبوى ، ص : ٧ .
(٦٢) ن . م . ص : ١٥٣ .

الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم
للبحث النفسى
أ. توفيق محمد عزالدين

أحوال النفس نموذجاً

مدخل إلى دراسة « النفس » في القرآن الكريم :

هذه الدراسة بالتأكيد ستكون نوعاً من التفسير العلمي للآيات القرآنية التي تناولت الظاهرة الإنسانية في جانبها النفسى أو تناولت النفس الإنسانية وأحوالها .

ونقصد بالتفسير العلمي معناه الشائع وهو توظيف العلوم الطبيعية والإنسانية إلى جانب العلوم الشرعية واللغوية لفهم أوسع وأعمق لآيات القرآن عامة والآيات المتصلة بموضوعات هذه العلوم خاصة .

وقد عُرف هذا النوع من التفسير في المكتبة القرآنية منذ وقت طويل فتجدث عنه المفسرون والعلماء واتخذوا منه موقفين متقابلين فبينما نجد أبا حامد الغزالي في الإحياء وجواهر القرآن والفخر الرازي في مفاتيح الغيب ، والبيضاوي في أنوار التنزيل ، والزرکشي في البرهان ، والسيوطي في الإتقان والألوسي في روح المعاني والقاسمي في محاسن التأويل والجوهري في تفسير الجواهر ومصطفى صادق الرافعي في إعجاز القرآن وعبد الرزاق نوفل في كتاب القرآن والعلم الحديث ووحيد الدين خان في الإسلام يتحدى وخالص جلبي في الطب محراب الإيمان وغيرهم يقولون بالتفسير العلمي نجد بالمقابل أبا حيان الأندلسي في البحر المحيط وأبا إسحاق الشاطبي في الموافقات ومحمد رشيد رضا في تفسير المنار ومحمود شلتوت في الأجزاء العشرة الأولى من تفسيره ومحمد عزت دروزه في التفسير الحديث وأمين الخولي في التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم ، وعبد الحميد المحتسب في اتجاهات التفسير ، وغيرهم ينكرونه .

والناظر في كلام الفريقين يتبين له أن ليس هناك قبول مطلق ولا رفض مطلق ، غير أن الأصل عند الأولين القبول وعند الآخرين الرفض ، وعند كل فريق نوع من القبول للتفسير العلمي ونوع من الاعتراض في نفس الوقت تبعاً لمفهوم التفسير العلمي عنده فيحتاج موقف كل واحد إلى دراسة منفردة .

ونحن نرى أن وجود الرأيين كان شيئاً إيجابياً ؛ لأنهما انطلقا معاً من منطلق الغيرة على كتاب الله وتحري الصواب عند تفسيره ، وإطلاق المعاني الكامنة تحت آياته دون الوقوع في التفسير المذموم .

ويمكن أن نعتبر ظهور الرأيين سبباً في تبلور رأى وسط يتحدث عن مزايا هذا النوع من التفسير وإيجابياته ويتحدث في ذات الوقت عن عيوبه ومحاذيره ، فاهتم بوضع الضوابط التي تحفظ الإيجابيات وتتجاوز المحاذير وهي لا تخرج عن الضوابط التي تُذكر في شروط التفسير عامة .

وموقفنا هو هذا الموقف الوسط الذي يرى أن ما يذكره أنصار التفسير العلمي من مزايا لهذا النوع من التفسير حق وما يذكره المنكرون له من أخطاء ومحاذير حق أيضاً .

غير أن الأمر لم يعد مجالاً للاختيار بين أحد الموقفين فعصرنا الحاضر هو عصر العلم أي عصر سيادة العلوم الطبيعية والإنسانية ، فهي تتصدر الساحة العلمية بجوانبها النظرية المعرفية وتتصدر الساحة الاجتماعية بجوانبها التقنية والإدارية ، وكان طبيعياً أن تتشكل عقلية الناس تبعاً لهذا التصدر ، وبالفعل تكونت لدى الناس عقلية تؤمن بالعلم وتثق في قدراته ، وتنهر بكشوفه واختراعاته ، وأصبح من الضروري جداً أن يجدد الفكر الإسلامي موقف الإسلام الثابت من هذه العلوم ، بل وأخذ المبادرة لرسم الاتجاه الذي ينبغي أن تسير فيه ، خدمة للعلم والإيمان وإصلاحاً للعالم وللآخرة ، خاصة وإن هذه العلوم قد جعلت موضوعات بحثها هي نفس الظواهر التي وجه القرآن الكريم النظر إليها وجعلها مادة استدلالاته الإيمانية .

وكانت المسألة التي فرضت نفسها بالحاح هي أن تناول العلوم للظاهرة الطبيعية والإنسانية بطريقة جديدة تبحث في الجوانب الوصفية والوظيفية قد أحدث التباساً خطيراً حول علاقة التفسير العلمي الجديد لهذه الظواهر مع التفسير الديني السابق ، وزاد من استحكام هذا اللبس أن الفكر الأوروبي عجل بإحداث قطيعة بينهما ، وجعل من التفسير العلمي مقابلاً للتفسير الديني الذي أصبح متجاوزاً .

وإذا كانت الكنيسة قد احتضنت إجابات (علمية) جاهزة وألصقتها بالدين فنالت قداسه فكان مصيرها هو مصير كل تفسير علمي بشري تجمعت القرائن والأدلة على بطلانه ، فإن الأمر يختلف بالنسبة للقرآن الكريم ، نعم إن القرآن الكريم لم يقف محايداً أمام الظواهر الطبيعية والإنسانية بل تحدث عنها مبيناً العلاقة بين أسبابها الطبيعية وأسبابها الغيبية فكان لابد من بيان استمرار التفسير الإسلامي لهذه الظواهر حتى بعد اكتشاف جوانب من أسبابها الطبيعية المادية ، فالتفسير الإسلامي يبدأ مع التفسير العلمي ويستمر بعده ليقدم الإجابة عن تلك المراحل التي لا يملك العلم إجابة عنها ، فنحن عندما ندرج في الأسباب نقف في الأخير

على خواص معطاة لا يستطيع العلم أن يقول لماذا كانت هي ولم يكن غيرها ، وكل ما يستطيع قوله : أنه لو كان غيرها لاختل نظام من أنظمة الكون أو تخلف شرط من شروط الحياة .

وهناك اتجاهات ثلاثة لتحديث هذا المشروع الذي يهدف إلى جعل التفسير العلمي للظواهر جزءاً من التفسير الإسلامي لها وليس مقابلاً ومزاجاً له ، فيكون التفسير العلمي تفسيراً علمياً بمعنى خاص والتفسير الإسلامي تفسيراً علمياً بمعنى عام .

الاتجاه الأول : يرمي إلى توسيع معاني الآيات القرآنية ذات الإشارات الأفقية والنفسية بإيراد الشواهد المختلفة التي تقف عليها العلوم في مسيرتها الاستكشافية ، وغرض هذا الاتجاه أن يبين الانسجام بين تفسير الظواهر بأسبابها الطبيعية ونسبتها إلى المشيئة الإلهية .

الاتجاه الثاني : يرمي إلى بيان السبق العلمي للآيات القرآنية التي تعرضت لحقائق تم اكتشافها حديثاً لتضاف شهادة أخرى إلى الشهادات البيانية والتشريعية التي تشهد بأن القرآن الكريم كلام الله .

الاتجاه الثالث : يستخرج من مجموعة الآيات القرآنية الواردة في موضوع علم معين المنهج الإسلامي لذلك العلم ويتعلق الأمر خاصة بالعلوم التي جعلت الإنسان موضوعاً لها ، لأنه موضوع الخطاب القرآني أيضاً .

وإذا كان الاتجاه الأول والثاني يُعنيان بنتائج العلوم ؛ فإن هذا النوع الثالث يعني بمناهجها وتطبيقاتها ، فهناك إشارات منهجية عميقة تتصل باتجاهات البحث وتطبيقاته العملية ، ومن هذه الإشارات يتركب منهج إسلامي متكامل ومستقل .

ويهمنا في هذه المداخل هذا النوع الثالث ، وفي مجال من مجالات العلوم الإنسانية هو علم النفس ، فما هي الآفاق التي تفتحها الدراسة العلمية لآيات النفس في القرآن الكريم ؟

القرآن الكريم ليس كتاب علم ولكن العلوم في خدمة أغراضه :

إن الموقف الغربي من التفسير الديني واعتباره تفسيراً متجاوزاً لم يقتصر على أوروبا ، بل أصبح موقفاً عاماً يسود فلسفة العلوم في أنحاء الأرض ، ومن ذلك العالم الإسلامي نفسه ، وبات من الضروري أن يرى العالم صورة أخرى للعلاقة بين الدين والعلم ، صورة الدين الذي يزود العلم بمنهج البحث وأخلاقياته ويضع في يده معلومات عن كثير من الظواهر

تكون مفاتيح لبحثها ودراستها ، ثم يُرشد مساره في المجالات التطبيقية لإعمار الأرض ونشر السلام ، وأخيراً يعود على هذه الأبحاث ليأخذ من كشوفها ما يستدل به على صدق عقائده وعدل شرائعه ، وسيرى العالم الأمة الإسلامية - بهذا الموقف - تأخذ من القرآن لدينها ودنياها ، وتأخذ من العلم لدينها ودنياها أيضاً .

إن هذه الصورة الغريبة على عالم اليوم لن تظهر إلا بدراسات من جنس الدراسات التي كرس الموقف الآخر ، غير أن إنجازها مرتبط بزوال فكرة من الأذهان وهي أن مقتضى كون القرآن الكريم كتاب هداية ألا تكون له صلة بالعلوم المادية والإنسانية .

القرآن الكريم ليس كتاب علم من هذه العلوم المادية ولكن أبحاثها تخدم أغراضه ، وعلماء الأصول عندما تكلموا عن النص الظاهر قالوا إنه النص الذي يُفهم معنى ويحتمل غيره ، ولذلك تنوعت التفاسير ، وتعددت أوجه الاحتمال ، و تعايشت المعاني المختلفة حول الآية الواحدة ، وتبقى ضوابط التفسير والتأويل عامة يُطالب بها كل أحد .

معنى كلمة « نفس » في القرآن الكريم :

« النفس » من الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم مثلها مثل كثير من كلمات القرآن التي يُعرف المقصود منها في كل موضع حسب سياقها من الآية مثل كلمة الهداية ، والآية ، والدين ، والصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والموت ، والحياة ، وكلمات أخرى كثيرة .

ومن المهم جداً الانتباه إلى السياق عند ضبط المعنى المقصود بهذه الكلمات المشتركة حتى لا تتناقض معانيها أو تُحمل على معنى واحد في جميع المواضع فإنها تطلق على بعض معانيها أحياناً ، وتطلق ويقصد بها سائر المعاني التي تُستعمل لها في اللغة أحياناً أخرى .

ولفظ « نفس » يرد في القرآن الكريم لبعض معانيه ويرد لكل المعاني التي تقصد بهذه الكلمة عند إطلاقها في اللغة .

وقد وردت كلمة « نفس » في القرآن الكريم بالمعاني الآتية :^(١)

١ - النفس : ذات الشيء وحقيقته ، ونفس الإنسان بهذا المعنى جملة من الجسم والروح ، كما في هذه الآيات :

- | | |
|--|------------------|
| ﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَفْسٍ بِالنَّفْسِ ﴾ | [المائدة : ٤٥] |
| ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هَدَاهَا ﴾ | [السجدة : ١٣] |
| ﴿ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ | [البقرة : ٢٨٦] |
| ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ | [البقرة : ٢٣١] |

- ٢ - والنفس : الروح التي بها الحياة فإذا فارقت حل به الموت مثل هذه الآيات :
- ﴿ إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ ﴾ [التوبة : ٥٥].
- ﴿ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تَجْزُونَ عَذَابَ الْهُونِ ﴾ [الأنعام : ٩٣].
- ٣ - والنفس : مكان الضمير وبهذا المعنى تضاف لله والإنسان ، كما في هذه الآيات :
- ﴿ وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ [آل عمران : ٢٨].
- ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴾ [النساء : ٧٩].
- ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ ﴾ [المائدة : ١١٦].
- ٤ - والنفس : معنى في الإنسان يوجهه إلى الخير أو الشر كما قال سبحانه :
- ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [المائدة : ٣٠].
- ﴿ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ ﴾ [يوسف : ١٨].
- ﴿ وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي ﴾ [طه : ٩٦].
- ٥ - والنفس : معنى في الإنسان به يكون الإحساس والإدراك وهو مرتبط باليقظة حيث يفارقه عند النوم ، قال الله تعالى :
- ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الزمر : ٤٢].
- ٦ - والنفس : بصيغة الجمع لتبادل الشيء كأن تقول أكرموا أنفسكم تقصد ليكرم أحدكم الآخر كقوله تعالى :
- ﴿ فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ [البقرة : ٥٤].
- ﴿ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ ﴾ [البقرة : ٨٥].
- ٧ - والنفس : للرجل والمرأة جنسه أو قبيله كقوله تعالى :
- ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ [الروم : ٢١].
- ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ [النحل : ٧٢].
- ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ﴾ [التوبة : ١٢٨].

٨ - والنفس : لغرض نخوي أو بلاغي ، كقولك : « لا تظلم نفسك » تذكر النفس حتى لا يتعدى العامل النخوي إلى الشيء وضميره وهنا تأتي الكلمة مضافة لله وللإنسان مثل قوله عز وجل :

﴿ قل الله كتب على نفسه الرحمة ﴾ [الأنعام : ١٢] .
﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ﴾ [المائدة : ١٠٥] .
﴿ ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾ [الحشر : ٩١] .

٩ - والنفس : شخص معين كآدم في قوله تعالى :
﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ﴾ [النساء : ١] .

وعند التأمل في هذه المعاني يظهر أنها ترجع إلى معنيين رئيسيين :
الأول عام : وهو النفس بمعنى الإنسان ويقابل في القرآن الكريم « الآفاق » .
الثاني خاص : وهو النفس بمعنى الروح وتقابل في القرآن الكريم « الطين » أو « الجسد »
وسائر المعاني صفات وأحوال للنفس بأحد معنيها السابقين .

القرآن الكريم يأمر بالتفكير في النفس :

وجه القرآن الكريم نظر كل إنسان إلى نفسه كما وجه نظره إلى ما حوله :
﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ [الذاريات : ٢٠] .
[٢١] . ومقصود القرآن الكريم من هذا التوجيه هو أن يتبين الإنسان الحق الذي قام عليه وجوده ووجود السماوات والأرض من حوله :

﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم إنه الحق ﴾ [فصلت : ٥٣] .
غير أن هذه الغاية البعيدة في آيات الأنفس والآفاق ، لا تمنع غاية أخرى قريبة هي الانتفاع بهذه الآيات ، كما قال الله تعالى :

﴿ خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين والأنعام خلقها لكم فيها دفاء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم ﴾ [النحل : ٤ - ٧] .

وكما قال سبحانه :

﴿ أفرأيتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين ﴾ [الواقعة : ٧٣] .

وكما قال عز وجل :

﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه أنا صبينا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعاً لكم ولأنعامكم ﴾

[عبس : ٢٤ - ٣٢] .

وواضح أن الأمر بالتفكير في النفس يعني التفكير فيها بالمعنى العام الذي يقابل الآفاق ويشمل الإنسان بجوانبه الجسمية والنفسية والعقلية والروحية ، فإن كل مستوى يحوي عدداً لا نهائياً من الآيات الشاهدة بأسماء الله وصفاته .

وقد اختارت بعض الآيات القرآنية نماذج من تلك الآيات لتضرب بها الأمثال وترشد إلى مواطن العبرة فيها ، فجاءت كالتطبيق الذي يمثل للأمر العام ، وهي على نوعين :
نوع يرشد إلى نظير عمودي تقرأ النفس من خلاله أطوار خلقها ومراحل حياتها حيث يلتقي الماضي بالحاضر بالمستقبل ، مثل قوله تعالى :

﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ﴾

[المؤمنون : ١٢ - ١٦] .

ونوع يرشد إلى نظر أفقى يقف من خلاله الإنسان على أعضاء جسمه ووظائفه وذلك مثل قوله سبحانه :

﴿ ألم يجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين ﴾ [البلد : ٨ - ١٠] .

الطريقة العلمية لامثال هذا الأمر القرآني :

لم يحدد القرآن الكريم عندما أمر بالتفكير في النفس وسيلة هذا التفكير وإنما حدد الغاية وهي المعرفة قصد التسخير والاعتبار ، وفي هذا تفويض للعقل أن يختار أنسب الوسائل لذلك .

والأسلوب العلمي لبناء معرفة مصنفة قادرة على تصحيح نفسها وفق مناهج محددة ، يقتضى قيام فروع متخصصة تدرس الظاهرة الإنسانية وتبني بذلك معرفة علمية عنها .

وبما أن النظر في النفس يقصد معنى الكلمة العام فإن العلوم الطبيعية والإنسانية مرشحة معاً لاستكشاف آياتها في الجوانب الفسيولوجية والعقلية والروحية وعلاقة هذه الجوانب بعضها ببعض .

ومن العلوم التي تخدم هذا الجانب على سبيل المثال علم الفسيولوجيا^(٢) وعلم البيولوجيا^(٣) وعلم التشريح^(٤) وعلم الأجنة^(٥) ومن العلوم الإنسانية علم النفس^(٦) وعلم الاجتماع^(٧).

القرآن الكريم يأمر بتزكية النفس :

وكما أمر القرآن الكريم بالنظر في النفس أمر بتزكيها لأنها قابلة في كل وقت للتغيير والتغير المضاد أي أنها قابلة للتزكية والتدسية على السواء ، وقد جاءت الآيات القرآنية تأمر بتزكية النفس لأنها طريق الفلاح ، قال تعالى :

﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾ [الشمس : ٧ - ١٠] .

وتزكية النفس يعني ارتفاعها إلى مرتبة الإحسان والكمال ، والكمالات الإنسانية كثيرة ، وأولها كمالات العلم فإن هذه النفس تولد جاهلة :

﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ [النحل : ٧٨] .

فتزكية النفس تبدأ بتعليمها العلم النافع سواء كان نافعا لها في الدين أو الدنيا ، قال تعالى : ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ﴾ [البقرة : ١٥١] .

وإذا رسخ العلم النافع في النفس صدرت في سلوكها عن مقتضاه وهو العمل الصالح ، فإذا اجتمع للنفس العلم النافع والعمل الصالح واندفعت عنها الظنون والأهواء فهي نفس زكية .

وهناك ارتباط بين الأمر بالتفكير في النفس والأمر بتزكيها ، ذلك أن غاية هذا التفكير ليس في التسليم بوجود الله فحسب ، بل الوقوف على خلقه لهذه النفس ، وليس ذلك إلا أن تدرك ما استطاعت من درجات الإحسان ، ﴿ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ﴾ [الملك : ٢] .

الطريقة العلمية لامثال هذا الأمر في القرآن :

مضمون هذه التزكية جزء من العلم الذي جاء به الوحي ، ويبقى للعلم الحاصل من طريق العقل جانب الأساليب والإجراءات الناجحة لتحقيق هذه التزكية ، وقد قامت علوم متخصصة تبحث هذا الجانب التنفيذي والإجرائي من أجل الوصول إلى أساليب علمية ناجحة لتربية الجسم وتربية العقل وتربية الروح بغض النظر عن مضمون هذه التربية .

فإذا قام علم النفس - بفروعه النظرية - يبحث في الخصائص المشتركة بين الناس والفروق بينهم ، ويبحث في الملكات الجسمية والعقلية والنفسية وكيف تنمو فتتطور معها العلاقة التي تصل هذه الجوانب ببعض من جهة وتصلها بالروح من جهة أخرى ، لتقوم بعد ذلك فروع عملية فتوظف نتائج هذه الأبحاث للتأكد من صلاحية أشكال معينة للتعليم والتربية تسمح بالتعميم والتنبيه .

إذا تم هذا فإنه يعين على إنجاز مضمون التزكية القرآني ، وتؤسس هذه التزكية على أسس علمية ، كما يعطي الفرصة لغير هذا المضمون ، تبعاً لمفهوم الكمال المطلوب في الشخصية الإنسانية .

القرآن الكريم يأمر بحفظ النفس :

تولد النفس على الفطرة ، سالمة من أي فساد ، وجاء القرآن الكريم يأمر بحفظ هذه النفس من كل ما يفسدها ، كما جاء يأمر بردها إلى الاستقامة والسواء في كل مرة يعتريها المرض والانحراف .

ويشمل حفظ النفس حفظ الجسم والعقل والروح ، ولكل أمراضه وأسقامه والأمر القرآني شامل لكل ذلك ، فقد أعطى القرآن الكريم للنفس الإنسانية قيمة ، وجعل حفظها من مقاصد الشريعة الأساسية ، فحرم قتلها بغير حق وعاقب فاعل ذلك في الدنيا ، وتوعده في الآخرة بعقاب أشد قال الله تعالى :

﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ [الأنعام : ١٥] .

﴿ ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً ﴾ [النساء : ٢٩] .

وفي الآيتين أن حفظ النفس مسؤولية الفرد والمجتمع ، فهي أمانة تساوي - عند ضياعها - ضياع مجموع البشرية كلها :

﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض

فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ [المائدة : ٣٢] .

غير أن حفظ النفس والحرص على حياتها لا يقتصر على الجانب الكمي أعني مجرد استمرار الحياة ، بل يشتمل الجانب الكيفي أيضاً فتكون حياة كريمة تليق بالنفس الإنسانية كما خلقها الله وكما أراد لها أن تعيش .

ونحن بحاجة إلى توسيع معنى حفظ النفس حتى لا يقتصر على الجوانب القانونية فيشمل سائر ما تحفظ به النفس ويحفظ به نموذج الحياة التي يريد لها الخالق عز وجل .

الطريقة العلمية لامثال هذا الأمر القرآني :

تنفيذ هذا الأمر القرآني يقتضي اعتماد الطريقة العلمية في تشخيص سائر الأسباب التي تغتال هذه النفس حسياً ومعنوياً ، وذلك موضوع عدد من العلوم المختصة :
فالصحة الجسمية قائمة على التوازن الفسيولوجي ، وهذا ما تبحته علوم الطب .
والصحة النفسية قائمة على التوازن الانفعالي ، وهذا ما تبحته بعض فروع علم النفس .

والصحة العقلية قائمة على سلامة الجهاز العصبي وسلامة الوظائف التي تجري فيه ، وهذا موضوع مشترك بين الطب وعلم النفس .
والصحة « الروحية » قائمة على سلامة القلب من أمراضه المعنوية (الكفر - النفاق - الفسوق - العصيان) .

وهذا موضوع العلوم الإسلامية .

هذه المجالات الثلاثة نراها قد استوعبت علم النفس كله لأن أغراضه إما معرفية وإما تعليمية وإما علاجية .

ألا يمكن أن تصنف مباحث علم النفس انطلاقاً من هذا الأمر الثلاثي ، فيكون بذلك ن العلوم الشرعية الدنيوية وينسحب عليه تعريف الإسلام للعلم النافع ، ويكون الاشتغال ، عبادة ، والقائمون بذلك على فرض من فروض الكفاية ؟؟

السُّنن الطبيعية والسُّنن الاجتماعية :

السنة : الطريقة ، وهي في القرآن والسنة إما سنة كونية (طبيعية وإنسانية أو سنة شرعية « اعتقادية وعملية ») ، فالأولى يسير عليها نظام الكون ، والأخرى يسير عليها نظام الشرع ، اختيار الطريقة العلمية أسلوباً أمثل لدراسة المجالات الثلاثة السابقة ينطلق من كون الظواهر بكومة بسنن وقوانين ، فهناك سنن طبيعية وأخرى اجتماعية تخضع لها الظواهر بشكل لا نبل التبديل ، واجتماع الظواهر الجزئية تحت سنن عامة مسلمة من مسلمات العلوم كلها .

غير أن السنن في مجال المادة أظهر منها في مجال المجتمع والتاريخ ، ولذلك نبه القرآن الكريم أن للسنن الاجتماعية نفس صرامة السنن الطبيعية ، قال تعالى :

﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾
[آل عمران : ١٣٧] .

والإنسان خاضع في جانبه اللاإرادي للسنن الكونية العامة التي تحكم من الذرة إلى النجوم ، وهو خاضع في جانبه الإرادي للجزء الإنساني من هذه السنن العامة (السنن النفسية والاجتماعية) .

ومهمة السنن الشرعية (عقيدة الإسلام وشريعته) هي إقامة الصلة الطبيعية بين السنن الكونية والسنن الاجتماعية في حياة الإنسان ، فتعيش النفس في وحدة متآلفة قد التقت فيها السنن التي تحكم الجانب اللاإرادي والتي تحكم الجانب الإرادي .

ولم يكتف القرآن الكريم بالإخبار عن وجود هذه السنن ليجد الإنسان في البحث عنها ، بل ذكر عدداً منها ليكون مفتاحاً لفهم النفس الإنسانية لذاتها ، ودليلاً يهديها للتعرف على مكوناتها ورفع الغموض عن مجاهيلها .

(أ) وهذه السنن : ثابتة لا تتبدل :

﴿ وأقسموا بالله جهد إيمانهم لنن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا استكبارا في الأرض ومكر السيئ ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله فهل ينظرون إلى سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾
[فاطر : ٤٣] .

(ب) وعامة لا تستثنى :

﴿ ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوء يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا ﴾
[النساء : ١٢٣] .
﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ [الزمر : ٩] .
﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ﴾ [ص : ٢٨] .
﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق ﴾
[المائدة : ١٨] .

(جـ) وعادلة لا تظلم :

﴿ وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ [النحل : ٣٣] .

- وقد أقام سبحانه أمر الكون على سنن لعدة مقاصد منها :
- ١ - أن يكون بالإمكان بناء معرفة عن الكون وصياغتها في قوانين .
 - ٢ - أن تسير الحياة وتُشيد الحضارة وتمضى مصالح الخلق .
 - ٣ - أن يتحمل الإنسان مسؤوليته في خلافة الأرض .
 - ٤ - أن تكون هذه السنن مظهراً للمشئة الإلهية وطريقاً إلى الإيمان بأسماء الله وصفاته .
- أمثلة لسنن النفس والمجتمع :

- ١ - العلاقة بين ما يصيب النفس وما تفعل : قال تعالى : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ [النساء : ٧٩] .
- ٢ - العلاقة بين هداية النفس وسعادتها ، وضلالها وشقائها قال تعالى : ﴿ فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ﴾ [طه : ١٢٣] .
- ٣ - العلاقة بين التقوى وسعة الرزق : قال تعالى : ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾ [الأعراف : ٩٦] .
- ٤ - العلاقة بين الفسوق والهلاك بالأوجاع وضعف النسل وكثرة الأمراض وغير ذلك قال تعالى : ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفياً ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ﴾ [الإسراء : ١٦] .
- ٥ - العلاقة بين تغيير ما بالنفس وتغيير ما بالواقع ، قال تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ [الرعد : ١١] .
﴿ ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ [الأنفال : ٥٣] .
- ٦ - العلاقة بين خلق النفس وتكليفها (الخلق والأمر) قال تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ [البقرة : ٢٨٦] .
- ٧ - العلاقة بين الفطرة والبيئة : (الجانب الاجتماعي) ، قال تعالى : ﴿ وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ﴾ [الأعراف : ١٧٢ - ١٧٣] .

٨ - العلاقة بين النفس والشيطان (الجانب الغيبي) ، قال تعالى :

﴿ وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾

[البقرة : ٣٦] .

ونحتاج إلى وقفة مع هذه السنن الثلاث الأخيرة لحاجتنا إلى ذلك عند الحديث عن أحوال النفس في القرآن الكريم :

العلاقة بين خلق النفس وتكليفها :

من سنة الله تعالى أن تَخْلُق الإنسان من ضعف :

﴿ الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء ﴾

[الروم : ٥٤] .

فهذا الضعف يتجلى في محدودية القوة الجسمية ، ويتمثل ذلك في حاجة الجسم إلى الطعام والشراب والنفس والنوم والإفراغ والعلاج وفنائه بالموت ، قال تعالى : ﴿ أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون لو نشاء لجعلناه حطاما فظلم تفكهون إنا لمغرمون بل نحن محرومون أفرايتم الماء الذي تشربون أنتم أنزلقوه من المزن أم نحن المنزلون لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون ﴾

[الواقعة : ٦٣ - ٧٠] .

ويتجلى في محدودية القوة النفسية : ويتمثل ذلك في الحدود التي ينتهي عندها الصبر والتحمل وتبدأ انفعالات الخوف والفزع والحزن (على تفاوت بين النفوس في ذلك) .

﴿ إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا إلا المصلين ﴾

﴿ قالوا ربنا إنا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى ﴾ [الماعرج : ١٩ - ٢٢] .

﴿ وإذا مسه الشر كان يؤوسا ﴾ [الإسراء : ٨٣] .

ويتجلى في محدودية القوة العقلية : قال تعالى :

﴿ وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت ﴾

[لقمان : ٣١] .

﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾

[الإسراء : ٨٥] .

ويتجلى في محدودية القوة الروحية : قال تعالى :

﴿ قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ﴾

[يونس : ٤٩] .

﴿ ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ﴾

[الأنعام : ٥٠] .

وبين الحدود الدنيا والقصى لهذا الضعف منطقة قوة ، فعند النفس الإنسانية من الطاقات ما يتناسب ومهمتها ولذلك قال تعالى :

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾ [الطلاق : ٧] .

أي أن مسئوليتها على قدر ما أعطيت من قوة جسمية ونفسية وعقلية ومادية ، ولذلك فمسؤولية الصحيح غير مسئولية المريض ، والعاقل غير المجنون ، والبالغ غير الصبي ، والمستيقظ غير النائم ، والمخطيء غير المتعمد ، والمختار غير المكره ، والذاكر غير الناسي والغني غير الفقير ..

ويتفرع عن هذه السنة الإلهية سنة أخرى يشير إليها قوله تعالى : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ [الأنعام : ١٦٤] .

لا يخفى أن لكل من الوراثة والبيئة دوراً في صياغة الشخصية الإنسانية ولذلك لا يوجد شخصان متشابهان تماماً لأنه لا يوجد شخصان مرا بنفس العوامل الوراثة والبيئة فكيف تؤثر كل من الوراثة والبيئة ، وما هي منطقة « نفوذ » كل منهما في النفس الإنسانية ؟ « الذي يدل عليه الواقع المشاهد وتؤيده الأبحاث الوراثة أن عوامل الوراثة حاسمة إلى حد كبير في جانب الجسم ، فإن كل إنسان يتكون جسمه تبعاً لرصيد وراثي ينقل إليه صفات أبويه النوعية ، ولكن العوامل البيئية تتدخل في تشكيل بنية الجسم أيضاً بدءاً بالرحم وحتى نهاية العمر .

« أما الصفات النفسية والعقلية فيرث الإنسان أسسها الجسمية فتكون استعدادات محايدة ثم تجليها العوامل البيئية المختلفة ، ولكنها لا تكون جاهزة متوجهة من أول لحظة ، وما يلاحظ من تشابه بين أعضاء بعض الأسر في صفاتهم العقلية والخلقية يقابله اختلاف في أسر أخرى . والتجارب التي أجريت على التوائم الحقيقية بينت تفاوتاً في الناحية الجسمية واختلافاً في العقل والشخصية ^(٨) » .

« والمعروف إلى الآن أن الصفات المكتسبة لا تنتقل بالوراثة فالأب الذي غنى جسمه بالرياضة لا يورث لأبنائه هذه اللياقة العضلية والأب الذي حصل علماً غزيراً أو أدرك في تركية نفسه مرتبة عالية لا ينقل ذلك لأولاده بالوراثة ؛ لأنها صفات إرادية تتصل بالجانب

الذي يسأل عنه الإنسان من نفسه ، بينما لا يسأل عن لونه وجسمه وبلده وذلك مقتضى قوله تعالى : ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ فهي سنة من سنن الله في الأنفس تعم الدنيا والآخرة ، وهي مفتاح لمعرفة ما يرثه الإنسان وما لا يرثه ، وما هو القدر الذي يسأل عنه من الجزء الموروث والجزء المكتسب .

العلاقة بين الفطرة والبيئة :

من سنن الله أن كل مولود يولد على الفطرة ، قال الله تعالى : ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ [الروم : ٣٠] . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها ثم قرأ أبو هريرة : ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ﴾^(٩) .

وقد أفادت أقوال العلماء الذين تناولوا الآية والحديث أن الفطرة معناها الإسلام^(١٠) ومن أدلة ذلك :

- ١ - آية سورة الروم تفيد من سياقها أن الفطرة هي الإسلام ولذلك قرأها أبو هريرة عقب حديث : « كل مولود يولد على الفطرة » .
- ٢ - ذكر الحديث التهويد والتنصير والتمجيس ولم يذكر الإسلام لأنه هو الفطرة نفسها .
- ٣ - أن العلم السابق بما يصير إليه المولود من السعادة أو الشقاوة معنى صحيح في القدر ، لكنه لا ينفي أن يكون المولود عند ولادته على فطرة الإسلام ثم يجري عليه القدر بعد ذلك فتكون البيئة سبب جريان هذا القدر بالسعادة أو الشقاء .
- ٤ - لا تعارض بين ولادة الطفل على فطرة الإسلام وبين إلحاقه بأبويه في الأحكام الدنيوية حتى يعرب عنه لسانه إذا كان أبواه غير مسلمين فإن هذه الأحكام لا تستلزم الحكم عليه بأنه على دين أبويه في نفس الأمر ، كما تجري أحكام الإسلام على المنافق الذي يطن الكفر وهو كافر في نفس الأمر ، وكما تجري أحكام الكفر على المسلم الذي لا يُعرف بين المشركين وهو مسلم في نفس الأمر .

فإذا كانت الفطرة هي الإسلام فما الذي يوجد في هذه الفطرة بالضبط عند الولادة ؟

أو ما معنى أن الطفل يولد على الإسلام ، ويكون الإسلام بهذا دين الناس جميعاً قبل أن يطرأ غيره على فريق منهم .

وكيف يستقيم هذا المعنى مع قوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ﴾ [النحل : ٧٨] .

والجواب : أن الذي يولد به الطفل هو ركن الإسلام الأول ، والقاسم المشترك بين الكون والإنسان وهو وحدانية الله وربوبيته للعالمين وذلك مضمون الميثاق : ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ﴾ [الأعراف : ١٧٢] .

وهذه الآية تفيد أن الإسلام هو كلمة الله للمخلوقات جميعاً وجزء خاص بالإنسان من هذه الكلمة يولد به مجملأ ليكون الوحي تفصيلاً له .

لقد سمع النوع الإنساني هذه الكلمة ، ويخرج أفرادها بها إلى الدنيا في صورة ميثاق تظهر علامته في نزعة التدين لدى الإنسان وصدق التجائه إلى الله عند الشدائد ، وتساؤلاته عن المنشأ والغاية والمصير ، وإقراره بما هو معروف وإنكاره ما هو منكر ، واستعداده للهداية في كل فترات العمر ، وغير ذلك من العلامات .

العلاقة بين النفس والشيطان :

هذه سنة أخرى من سنن الله في الأنفس ، قال الله تعالى : (والقول هنا قدرى يخالف) : ﴿ وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾ [البقرة : ٣٦] . فكما أن لخلق الإنسان في بطن أمه جانباً غيبياً هو تدخل الملك ، خلق جسمه نطفة فعلة فمضغة ، ثم في نفخ روحه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقي سعيد ، وجانباً مشهوداً هو التغيرات الفسيولوجية التي تطرأ على النطفة الأمشاج حتى نصير إنساناً سوياً ، ويكون هذا جزء من سنة الله في خلق الإنسان في المرحلة الجنينية .

كذلك يستمر الجانب الغيبي والمشهود في مرحلة ما بعد الولادة ، فأول ما يولد الطفل ينخسه الشيطان قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود يولد إلا نخسه الشيطان ، فيستهل صارخاً من نخسة الشيطان إلا ابن مريم »^(١١) .

فالجانب الطبيعي من هذه الصرخة يرمز إلى العمليات الحيوية التي شرعت في عملها على الطريقة الدنيوية ، حيث دخلت أول كمية من الهواء إلى الرئتين وكان أول شهيق وزفير .

والجانب الغيبي من هذه الصرخة يرمز إلى أن الشيطان يَسْمُهُ ليعود إليه بعد أربعة عشرة عاماً عله يتخذه من ذلك النصيب المفروض الذي سيختصه لنفسه من عباد الله ، وهذا جزء من سنة الله التي لا تبدل فسنة الصراع بين النفس والشيطان وما تسفر عنه من موالاة هذه النفس للشيطان أو معاداته وبعبارة أخرى الانحياز إلى صفة أو الاحتفاظ بموقف الفطرة سنة عامة ثابتة .

وهذا الصراع الخفي يجري على مستوى الخواطر والإرادات ، وهكذا يتلقى القلب ثلاثة أنواع من الاقتراحات : النوع الأول يأتي من أعماق الفطرة والثاني يأتي من البيئة الغيبية (الشيطان) والثالث من البيئة الاجتماعية (الأبوين أو غيرهما) .

غير أن الشيطان قد يغلب فطرة الأبوين فيكون قد اتخذها من أوليائه وجنده فتكون اقتراحاتها نسخة من اقتراحاته ، فرجع الأمر بالشر إلى الشيطان والأمر بالخير إلى الفطرة .

أحوال النفس الإنسانية في القرآن الكريم :

عندما قام علم الأجنة اعتمد التصنيف الزمني لتقسيم أطوار خلق الجنين : فيذكر ما يجري في الأسبوع الأول والثاني والثالث وهكذا ، وعندما اطلع الدكتور كيث مور (أستاذ علم الأجنة في الجامعات الأمريكية والكندية وصاحب أشهر المراجع الطبية في علم الأجنة) على الوصف القرآني لمراحل خلق الجنين اعتبره تصنيفاً أدق من التصنيف الشائع لأنه يصف كل مرحلة وصفاً يلخص أهم التميزات المرفولوجية والفيسيولوجية الخاصة بها واقترح أن يستبدل بالتصنيف السائد تصنيف القرآن الكريم^(١٢) .

هل يمكن أن نتحدث عن تصنيف قرآني لعلم النفس ينطلق من أحوال النفس الأربعة المذكورة فيه .

وهل بالإمكان تجميع جزئيات هذا العلم لتتقي في رؤية نسقية قوامها هذه الأحوال الأربعة ؟

ومن المعلوم أن هناك تصنيفات للنفس ومستوياتها ومن أشهرها التصنيف الفرويدي الذي يقسم النفس إلى الهو والأنا والأنا الأعلى أو اللاشعور والشعور والبيئة الاجتماعية .

وفي اعتقادي أن التصنيف القرآني أشمل بكثير من أي تصنيف آخر ؛ لأن فيه مكاناً لسائر موضوعات هذا العلم ، كما يتسع لتلك الأغراض الثلاثة التي مرت بنا وهي الغرض المعرفي والتعليمي والعلاجي ، غير أن هذه الدعوى تحتاج إلى برهنة وتوضيح .

لقد وصف القرآن الكريم النفس الإنسانية بأنها أمارة بالسوء ، وبأنها لوامة وبأنها متزكية وزكية ، وبأنها مطمئنة راضية .

وواضح أن وصف النفس الإنسانية بهذه الأوصاف المتقابلة لا يدل على وجود نفوس متعددة بل هذه أحوال تعترى كل نفس إنسانية ، على تفاوت بين النفوس في غلبة حال منها ، ضمن السنن الإلهية السابقة .

ولذلك فإن استقرار النفس على حال من تلك الأحوال لا يلغي طروء الأحوال الأخرى ، لكن يُشتق لها الاسم من الحالة الغالبة عليها .

والنفس الإنسانية تنتقل بين هذه الأحوال من غير ترتيب ، وسنتحدث نحن عن النفس « النموذج » التي تفرض الترتيب ، فأول حال تكون عليه هذه النفس أن تكون أمارة بالسوء ثم لوامة ثم زكية ثم مطمئنة راضية .

وقد لا يلزم أن تقيم النفس في كل مرحلة حتى تغلب عليها أوصافها بل توجد النفس التي احتفظت بطهارة الفطرة فكان الغالب عليها الوصف الثاني من أول الأمر ثم الثالث والرابع ، وهو الشاب الذي نشأ في عبادة الله ولم تعرف نفسه غلبة السوء .

ويجب التنبيه إلى أن الانتقال بين هذه الأحوال يتم بالتدرج وليس بقفزات متقطعة ، فشيئاً فشيئاً تتحول النفس من أمارة بالسوء إلى لوامة إلى زكية إلى مطمئنة راضية ، ذلك أن الحدود التي تفصل هذه المستويات الأربعة متداخلة جداً ، وأن سائر هذه المراتب تظهر على النفس ولا تنقطع عنه الظهور ولو غلبت مرتبة منها ، ويشبه هذا - لكن بشكل أقل - تحول النطفة إلى علقة إلى مضغة إلى خلق آخر ، فإن كل ذلك يتم بتدرج تغيب معه صفات المرحلة السابقة وتحل محلها صفات المرحلة الجديدة شيئاً فشيئاً .

أما سير هذه الأحوال فليس في اتجاه واحد دائماً ، بل في اتجاهين معاً ، إذ يمكن أن ترتد النفس من حالة إلى حالة أسوء منها ، وكل ذلك في إطار السنن النفسية التي تحدثنا عنها سابقاً .

ونحن سنستعمل هذا المصطلح التراثي « أحوال » ؛ لأنه يشير إلى الاستقرار النسبي لهذه المستويات وتجدد بقائها أو تحولها .

ورغم أن الآيات القرآنية التي حددت أحوال النفس قد جاءت في سياقها متنوعة وضمت موضوعات تاريخية أو عقائدية إلا أنه ليس من التكلف اعتمادها في تصنيف قرآني لأحوال النفس الثابتة ؛ لأن صياغتها لا تأبي ذلك ولأن القرآن الكريم قد حدد بالتأكيد مفهوماً للنفس قبل أن يخاطبها .

ومعلوم أيضاً أن جميع هذه الجزئيات وفق هذا التصنيف لا يقتصر على الآيات التي جاءت فيها كلمة نفس موصوفة وصفاً صريحاً بأحد هذه الأحوال فقد تحدث القرآن الكريم عن مكونات النفس (العقل والقلب والإرادة) ولا بد من النظر في كل ذلك .

ومجموع هذه الأحوال بتواردها على النفس ، واحتلالها منطقة الشعور تتكون الحياة النفسية ، (نشير إلى أننا نتحدث عن نموذج إنساني للنفس وليس نموذجاً إسلامياً فحسب) .

وقد تحدث القرآن الكريم عن الحياة النفسية بما فيها من دوافع وانفعالات وعواطف وعمليات عقلية وقرارات إرادية متوجهة نحو العدل والخير أو نحو الظلم والشر وهذه آيات من ذلك :

- | | |
|--|--------------------|
| ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ﴾ | [ق : ١٦] |
| ﴿ وإن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ | [البقرة : ١٨٤] |
| ﴿ الله أعلم بما في نفوسكم ﴾ | [هود : ٣١] |
| ﴿ ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول ﴾ | [الجادلة : ٨] |
| ﴿ وتخفي في نفسك ما الله مبديه ﴾ | [الأحزاب : ٣٧] |
| ﴿ يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك ﴾ | [آل عمران : ١٥٤] |
| ﴿ واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه ﴾ | [البقرة : ٢٣٥] |
| ﴿ وضائق عليهم أنفسهم ﴾ | [التوبة : ١١٨] |
| ﴿ إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها ﴾ | [يوسف : ٦٨] |
| ﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ﴾ | [الروم : ٨] |

النفس عند ما تكون أماره بالسوء :

هذا أول وصف من أوصاف النفس ، فالعقل والقلب لا يتوقفان - في فترات اليقظة - عن إصدار الأوامر وتوجيه السلوك ، فلا ترى النفس إلا آمرة ولا ترى الجسم إلا منفذا ، غير أن الأمر الذي تحدثت عنه الآية هو الأمر بالسوء ، وهو أحد نوعين من الأمر يصدران عن النفس قال الله تعالى في قصة ابني آدم وفيها أول قتل وقع في الأرض ظلماً ﴿ فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله ﴾ [المائدة : ٣٠] .

وقال تعالى على لسان امرأة العزيز : ﴿ الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنه لمن الصادقين ذلك ليعلم أي لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدي كيد الخائنين وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي ﴾ [يوسف : ٥١ - ٥٢ ، ٥٣] .

وقال عز وجل في قصة السامري الذي صنع العجل ودعا بني إسرائيل إلى عبادته : ﴿ وكذلك سولت لي نفسي ﴾ [طه : ٩٦] .
وقال سبحانه على لسان يعقوب وقد أخبره بنوه بأن يوسف قد أكله الذئب : ﴿ بل سولت لكم أنفسكم أمرا فصبر جميل ﴾ [يوسف : ١٨] .

فهذه الآيات نسبت هذه الأفعال السيئة إلى النفس وأنها الآمرة والمُسَوِّلة والمطوعة لذلك ولكن هذه الأفعال تأتي في مواضع أخرى منسوبة للشيطان كهذه الآيات : ﴿ فوكلوه موسى فقضى عليه قال هذا من عمل الشيطان ﴾ [القصص : ١٥] ، ﴿ وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين أخوتي ﴾ [يوسف : ١٠٠] ، ﴿ وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل ﴾ [النحل : ٢٤] .

فكيف ينسب القرآن الكريم الباطل والسوء للنفس والشيطان معاً والجواب أن نسبته للشيطان نسبة إلى الموسوس به ونسبته للنفس نسبة إلى المتلقي لهذه الوسوسة العامل بها ، قال الله تعالى يخبر عن الشيطان تفسيره لهذه العلاقة يوم القيامة : ﴿ وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ﴾ [إبراهيم : ٢٢] .

وهذا نوع من النسبة المشتركة التي تختلف بالاعتبار تشبه نسبة نفخ الروح في الجسد لله وإلى الملك ، فالمشيئة الإلهية آمرة ، والمشيئة الملائكية منفذة ، سوى أن الملك يسعه التنفيذ فقط ، أما النفس فيسعها الرفض والقبول .

النفس عندما تكون لوامة :

كما أن الأمر صفة لازمة للنفس البشرية فكذلك اللوم ولهذا لا تعارض بين من ذهب إلى أن النفس اللوامة هي النفس البشرية أو أنها النفس المسلمة ، فاللوم عملية عقلية ونفسية لا تفارق النفس وإنما يختلف موضوع اللوم وسببه .

﴿ لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة ﴾ [القيامة : ١ - ٢] .
فإذا كانت النفس اللوامة هي النفس الإنسانية فيكون الإقسام بها لتوجيه النظر إلى هذه الظاهرة النفسية الرائعة وهي القدرة على تذكر الماضي وقراءته من جديد ، وإذا كانت النفس اللوامة هي النفس المؤمنة فيكون الإقسام بها للتبويه وبيان القدر والمنزلة .

النفس الإنسانية أمارة ولوامة ، لكن شتان بين أمر وأمر وبين لوم ولوم فإذا اتخذ اللوم نفس اتجاه الفطرة فإنه يكون ميلاداً ثانياً للنفس يبدأ نظراً جديداً في الكون وقراءة ثانية لآياته ، ويمضي هذا اللوم الإيجابي في طريقه لتجاوز الحال العارض (النفس الأمارة بالسوء) والعودة إلى الحال الأصل (النفس الزكية) .

وبهذا اللوم الذي بدأ قراءة جديدة للكون والحياة تدخل إلى النفس مفاهيم المسؤولية والأمانة وتدوين الأعمال والفناء والخلود : وهذه المفاهيم مذكورة في مثل هذه الآيات :
﴿ واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴾ [البقرة : ٢٨١] .

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾

[البقرة : ٢٨٦] .

﴿ يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ﴾ [آل عمران : ٣٠] .

﴿ يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفى كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون ﴾ [النحل : ١١١] .

« وتجد هذه المفاهيم أصداءها فيما تختاره هذه النفس وتأمر به فيدخل عنصر جديد هو عنصر المجاهدة بلوازمه الثلاثة : التخطيط والمراقبة والمحاسبة . »

هذا اللوم يبدأ قومة تقوم بها النفس من غفلة تمكّن فيها الشيطان من استعمارها بوساوسه ، فتقوم لتحرر شيئاً فشيئاً من هذا الأسر وتعود إلى وصفها الأول .

النفس عندما تكون زكية :

النفس الزكية - أو النفس الطيبة - هي التي أدركت بالمجاهدة سواءها وطهارتها فتخلصت من الخبائث الحسية التي تلوث الجسم (الاقتصار على الطيبات عند تلبية دوافع الجسم من طعام وشراب ونكاح) والخبائث المعنوية التي تلوث الروح (الاعتقاد الخبيث والقول الخبيث والفعل الخبيث) قال تعالى : ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾ [الشمس : ٧ - ١٠] .

وقد ذكر المفسرون وجوهاً ثلاثة في معنى الآية :

الأول : عرّفها الفجور والتقوى بما أودع فيها من فطرة تعرف طريق الفجور وطريق التقوى

الثاني : أنه بين لها بالوحي طريق الفجور وطريق التقوى .

الثالث : أنه وفقها للتقوى فكانت زكية أو لم يوفقها للتقوى فكانت فاجرة .

وهذه مراتب الهداية الثلاثة : الإلهام والبيان والتوفيق .

وكل مرتبة خاضعة لسنة كونية أو اجتماعية ، فأما هداية الإلهام فعامة لكل الخلق ، وأما هداية البيان فعامة لبني آدم ، وأما هداية التوفيق فخاصة بمن استحقها من المهتدين وفي هذا الموضع تُذكر الموانع التي بها تمضي سنة الله في منع الهداية عن بعض النفوس .

فإذا نُسبت التزكية للنفس فهي نسبةٌ إلى فاعل ، وإذا نُسبت إلى الله فهي نسبةٌ إلى مُقدر ، ويزول التعارض بين رأي من قال : إن الضمير في قوله تعالى : ﴿ قد أفلح من زكاها ﴾ يعود على الإنسان ورأي من قال أنه يعود على الله ، وإن كان الأظهر في اللغة الأول ، غير أن في آية أخرى تُنسب التزكية لله وحده ، أو العبد وحده ، والمعنى هو ما ذكرنا ، كما في قوله تعالى : ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكى من يشاء ﴾ [النور : ٢١] .

وقوله سبحانه : ﴿ قد أفلح من تزكى ﴾ [الأعلى : ١٤] .

هذا الجهد الذي تبذله النفس في التزكية يترقى بها إلى مرتبة النفس المطمئنة الراضية .

النفس عندما تكون مطمئنة راضية :

الطمأنينة ، الرضا هي المرتبة الرابعة والأخيرة من أحوال النفس الإنسانية وفق التصنيف القرآني .

والرضا عند المبدأ المختار والسلوك المتبع مبعث الطمأنينة في النفس ومنبع السلام في أنفائها .

﴿ يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ [الفجر : ٢٧ - ٣٠] .

وهذه الطمأنينة وهذا الرضا في الآخرة ، غير أن الرضا هو جنة الدنيا أيضاً وهو الحياة الطيبة ، وعدم الرضا وعدم الاستقرار هو نار الدنيا وهو المعيشة الضنك ، قال تعالى : ﴿ من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ^(١) ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون ^(٢) ﴾ [النحل : ٩٧] .

﴿ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾ [طه : ١٢٤] .

وقد جعل القرآن الكريم الرضى أعظم نعيم في الدنيا وأعظم نعيم في الجنة وفي هذا الصدد قال بعض العلماء أن الله جنة في الدنيا من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة وهي بالتأكيد هذا الرضا النفسي وهذه الطمأنينة الداخلية التي تفاوتت عبارات الناس في وصفها والتقوا جميعاً على أنها هي السعادة التي تنشدها النفس الإنسانية وتبحث عنها وإنما اختلفوا في الطريق الموصل إليها .

آفاق واسعة للبحث النفسي :

يفتح هذا التصنيف القرآني آفاقاً واسعة للتوسع في دراسة العوامل التي تتفاعل في الفعل الإرادى وخطواته ، بدءاً من الخطوة مروراً بالفكرة ثم الإرادة ثم العزيمة ثم الفعل وأخيراً العادة . كل فعل إرادى « خيراً أو شراً » يسبقه تفكير ، وهذا التفكير يمر بمجموعة من الخطوات ، أها : الشعور بأن هناك مشكلة تقتضى الحل ، أو موقفاً يتطلب البت فيه ، ثم تكون الخطوة الثانية هي تحديد المشكلة ، لتكون الخطوة الثالثة اقتراحاً للحلول ، وفي الرابعة تناقش هذه الحلول ، ليتم في الخطوة الخامسة ترجيح واحد منها .

وهذه الخطوات تتم في حديث داخلي أو وسوسة داخلية (الوسوسة الحديث الخفى) قال تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ﴾ [ق : ١٦] .

فالعوامل التي تدخل في توجيه حديث النفس حتى يغلب عليه وصف من تلك الأوصاف الأربعة ، مجال علمي فسيح .

ولقد كثر الحديث عن الوراثة والبيئة لكن القرآن الكريم بعد أن يثبت دور هذين العاملين يضيف عاملاً غيبياً ويعطيه أهمية كبيرة ويجعله المبدأ والأصل لكل شر وهو وسوسة الشيطان ، كما يضيف عاملاً مقابلاً هو النفس الإنسانية نفسها في أصلها الفطري .

إن مفهوم الفطرة وما يطرحه من ثبات يفتح مجالاً واسعاً للبحث عن دور البيئة (بمعناها المشهود والغيبى) في التغيير كما أنها ترفع الإشكال الحاصل بين اتجاه الفطرة وبين مخالفة النفس لهذا الاتجاه .

كما أن ارتباط الإرادة بالعقل والقلب يطرح إشكالية العلاقة بين العقل والدماغ أو الروح والجسم وكيف يتم التوجيه والتأثير بينهما .
وبداية هذه الدراسات كلها سنة من سنن الله في النفس هي أن الشر ليس فيها أصيلاً ، بل هي زكية طاهرة لأنها نفخة علوية إلهية ، وتأتي إلى هذا العالم في جسم هو الآخر طاهر وبينهما علاقة تواء وهذه الطهارة هي الفطرة .

فإذا اعتبرنا النفس الأمانة بالسوء هي أول حال من أحوال النفس فنحن نتجاوز الحالة الأصلية الإرادية المشار إليها في قوله على لسان موسى وقد قُتل الغلام : ﴿ قَالَ أَقْتَلْتُ نَفْسًا كَذِبًا بغير نفس لقد جئت شيئاً نكراً ﴾ [الكهف : ٧٤] .

تلوح من الوصف القرآني من المستوى الثاني آفاق كثيرة للبحث النفسي تستهدف التمييز بين اللوم الإيجابي واللوم السلبي ، ومتى يكون اللوم باعثاً على النشاط ومتى يكون مركباً له ، وما موقع التدرج والتصحيح والتجديد والتوبة في هذا اللوم .

كما أن هناك مجالاً واسعاً للتعرف على القدرات الكامنة في النفس وكيف يمكن توظيفها لتغيير العوائد وتصحيح السلوكات المنحرفة ، وتحديد نقط البداية في كل ذلك ، وفي مجال الدراسة المقارنة يبدو القصور الشديد الذي يطبع علم النفس الغربي في هذه المجالات لعدم استناده إلى مفهوم محدد للنفس الإنسانية من جهة والشخصية الإنسانية المطلوبة من جهة أخرى .

وفي مجال التزكية هناك بحث يتعلق بنوع العلاقة التي تجمع بين تزكية النفس وتلبية دوافع لجسم بالطيبات وجعل هذه الطيبات وسيلة تُعين على التزكية وتضيف البعد المادي للسعادة الطمأنينة والرضا .

وفي مجال التزكية أيضاً إلى أي حد يمكن للأبحاث النفسية أن تعين في تسهيل اتخاذ القلب قرارات مساندة للتزكية مدعمة لها .

الهوامش

- (١) معجم ألفاظ القرآن الكريم الجزء الثاني ص ٧٤١ - ٧٤٢ نشر مجمع اللغة العربية طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ط : ٢ لسان العرب لابن منظور جزء ٦ ص ٤٥٠ ط دار المعارف .
مفردات غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ٥٠١ ط مصطفى الحلبي .
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ترتيب محمد قواد عبد الباقي كلمة نفس ومشتقاتها .
- (٢) الفسيولوجيا : يدرس وظائف الأعضاء تاركاً للتشريح بحث الأشكال والبيانات التي تتكون منها هذه الأعضاء .
- (٣) البيولوجيا : لهذا العلم معنيان : الأول عام وهو جميع علوم الحياة والثاني خاص وهو دراسة تكاثر المخلوقات فيكون من فروعه مثلاً علم الوراثة .
- (٤) علم التشريح : إما أن يكون عياناً يهتم بالوضع الداخلي للأعضاء وملحقاتها والعلاقات التي تربط بينها وإما أن يكون مجهرياً يبحث في التركيب الباطني للأعضاء .
- (٥) علم الأجنة : هو الذي يدرس أطوار خلق الإنسان في الرحم .
- (٦) علم النفس هو الذي يدرس السلوك الإنساني ، فطرياً كان أو مكتسباً ، داخلياً أو خارجياً سويّاً أو منحرفاً .
- (٧) علم الاجتماع : هو دراسة الإنسان مجتمعاً مع غيره .
- (٨) انظر دليل الأنفس بين القرآن الكريم والعلم الحديث : ٤٦٧ ، ط دار السلام - توفيق محمد عز الدين .
- (٩) أخرجه البخاري في الجنائز ومسلم في القدر وأبو داود في السنة والترمذي في القدر ومالك في الموطأ .
- (١٠) رواه مسلم في الفضائل وأحمد في المسند .
- (١١) ذكر ذلك في محاضراته التي شارك بها في المؤتمر الطبي الأول للإعداد للإعجاز العلمي في القرآن الذي عقد بالقاهرة سنة ١٩٨٥ .
- (١٢) يعني في الدنيا .
- (١٣) يعني في الآخرة .

المفاهيم النفسية الأساسية في القرآن الكريم
وخطورة الاصطلاح
أ.د. حسن الشرقاوى

مقدمة :

لا شك في أن القضايا التي يدعو (المعهد العالمى للفكر الإسلامى) لمناقشتها في هذه الندوة قضايا على جانب كبير من الأهمية .. خاصة وأنها تأتى في الوقت الذى انبر فيه الكثيرون بالتقدم التكنولوجى في العالم الغربى ، فاعتقد المستغربون أن التقدم في مجالات العلوم المختلفة إنما يكون بتطبيق النظريات الغربية ، حتى في العلوم الحياتية والسلوكية ، ولم ينتهوا إلى أن التقدم في العلوم المسخرة شيء ، وأن المنهج في العلوم الحياتية - كالأخلاق والتربية وعلم النفس - شيء آخر .. كما قال عز من قائل : ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾^(١) .

ولما كان الإسلام هو منهجنا الذى جعله الله لنا ، فإن الأساس الذى تهدف إليه شريعتنا في تطبيقاتها على جميع الأنشطة الإنسانية ، هو تحقيق الوسط العدل^(٢) ، سواء في الفكر أو السلوك أو الأخلاق .. فقد أمرنا الله عز وجل باتباع صراطه المستقيم ، الذى هو الخير الفاضل والعدل ، فقال تعالى :

- ﴿ وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ﴾ [المائدة : ٤٢] .
- ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا ﴾ [البقرة : ١٤٣] .
- ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾ [الإسراء : ٢٩] .
- ﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ [الأعراف : ٣١] .

ولا يقوم منهجنا الإسلامى على الفكر الذاتى واتباع هوى النفس ، وإنما يستمد من الهدى الربانى واتباع ما أمر به الحق تعالى في كتابه العزيز وفي سنة نبيه ، فهو منهج رأسى أفقى ، يقوم على الاستمداد من منابع الحكمة الإلهية ، وذلك هو الجانب الرأسى .. ثم النظر إلى حقائق الكون والنفس على ضوء الإمداد الربانى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وذلك هو الجانب الأفقى من المنهج .

ومن هذا المنهج الإلهى ، تبرز قضيتنا اليوم ، حول تحديد المفاهيم الأساسية في مجال النفس الإنسانية .. لأن معالجة هذا الموضوع لا يمكن أن تخضع للمنهج الغربى ، الذى يهددها بالوقوع في الاجتهاد الذاتى والتأويلات الفردية النابعة من الهوى والظن .. وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا .

وتتضح المفاهيم النفسية الأساسية ، من خلال المنظور القرآني لحقيقة النفس الإنسانية .. وليس من خلال نظريات فرويد أو غيره والتي تقوم على فكرة الصراع وتكوين الشخصية في السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل^(٣) ، وليس من خلال فكرة اللاشعور التي جعل منها اليهود ضربة موجهة لعقل الإنسان وإرادته الواعية^(٤) ، وليس من خلال قدرية الحتمية النفسية التي جعلها علم النفس الغربي كميراث مفروض وقدر محتوم لا يستطيع الإنسان منه خلاصاً^(٥) . فقد اتضح أن علماء النفس الغربيين لا يدرسون النفس ، وإنما يدرسون السلوك النفسي فحسب ، ولهذا فإن معارفهم حول حقيقة النفس الإنسانية وأوصافها وخصائصها ، هي مجرد دراسة متواضعة للمظاهر النفسية تعتمد على التخمينات والاجتهادات الذاتية .. أما علم النفس الإسلامي ، فهو يستقي من كتاب الله ومن هدى النبوة ، وشتان بين نبع الحكمة الإلهي وبين شطحات الفكر الذاتي .. ففي حين يقول عز من قائل ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ﴾ يقول أصحاب مدرسة الشخصية والتحليل النفسي ، وعلى رأسهم فرويد : إن القانون الذي يحكم دنيا النفس هو قانون الغاب ، الذي يقرر أنه إذا لم تتذأب أكلتك الذئاب^(٦) .

وفي الوقت الذي يلقي فيه علم النفس الغربي محنته الكبرى التي عبر عنها أيزنك Izink بقوله : إن معدل شفاء العصائين ثابت فعليا ، سواء عولجوا بأساليب العلاج النفسي المعروفة أو تركوا دون علاج^(٧) .. في هذا الوقت الذي هدانا الله لاستكشاف موضوعات علم النفس الإسلامي الذي يقوم على مفاهيم راسخة للنفس الإنسانية ، وردت في كتاب الله وفي أحاديث الرسول - عليه الصلاة والسلام - فكانت المنهج الذي اتبعه الحكماء من أئمة هذه الأمة من أمثال الحكيم الترمذي والمحاسبي والإمام الغزالي وغيرهم كثير ، فاتضح لنا أن علم النفس الإسلامي لا يكتفى فقط بعلاجات الاضطرابات النفسية ، بل هو أيضاً (علم وقائي) يحول دون وقوع هذه الاضطرابات أصلاً ، بما يشير إليه من تحقق الأمن النفسي بالرجوع إلى صفاء الإيمان .. فكانت حصيلة هذه الدراسة ، كتابنا (نحو علم نفس إسلامي) الذي لقي قبولا واهتماما واسعين ، وتواترت بعده كتابات عدة في هذا الميدان الرحب من ميادين الثقافة الإسلامية .

المفاهيم النفسية والاصطلاح :

يذهب بعض المفكرين إلى إنكار أهمية الاصطلاحات ، ويقولون عبارة مشهورة تتردد كثيراً في كتاباتهم وأقوالهم ، تقول العبارة (لا مشاحة في الاصطلاح) حتى كادت هذه المقولة تكون إحدى مبادئ البحث العلمى .. لكننا من جانبنا نرفض هذا المعنى بشكل قاطع ، فالاصطلاح هو المرحلة الأخيرة لاستقرار دلالة معينة في الأذهان ، وهذه الدلالة بدورها ترتبط بالكثير من المفاهيم المتداخلة مع الاصطلاح .. فإذا كان هذا الاصطلاح ينطوى على خلل معين في التصورات ، انتقل هذا الخلل إلى بقية المفاهيم .

ولذلك فقد أردنا طيلة السنوات الماضية ، أن نضع مجموعة من الاصطلاحات المرتبطة بالمفاهيم الأساسية في الكتاب والسنة ، حتى نتقى الوقوع في مخاطر الاصطلاحات الغريبة التي تلقفها بعض المستغربين من الفكر الغربى دون تمييز ، فكانت لهذه المصطلحات الغريبة أثرها الكبير في تضليل الفكر .

ولما كان موضوعنا اليوم مرتبطاً بالمفاهيم النفسية ، فسوف نقتصر على عرض بعض الاصطلاحات الخاصة بعلم النفس الإسلامى ، مع مقارنتها بالمصطلح الغربى .. حتى يتضح بذلك الفارق بين المفهومين .

(١) الزاجر .. لا الضمير

اصطلاح الضمير ، بشقيه النفسى والأخلاقى ، مأخوذ من كلمة Conscience وليس له أصل في الشريعة الإسلامية .. وقد تسبب هذا المصطلح في العديد من أخطاء البحث في العلوم النفسية والتربوية ، لما ينطوى عليه من غموض^(٨) . ونظراً لهذا الخلط الكبير في مفهوم هذا المصطلح الغامض (الضمير) فإن كثيراً من المظالم ارتكبت باسمه ، فبعض البلدان تقتل غيرها بوحشية باسم الضمير الحر .. وبعض الناس يقيمون هذه المباريات الوحشية والعروض اللاإنسانية ، تحت دعوى المخاطرة والمغامرة وضمير التحضر اللاواعى ولذلك فنحن نتساءل : إذا كان الضمير هو الأساس السليم للسلوك الإنسانى ، فكيف ترتكب باسمه هذه الفظائع ؟؟ وإذا كان الضمير كافياً ليعلم الإنسان طريقه الصحيح ، فلم بعث الله بالأنبياء مبشرين ومنذرين ؟؟ فإذا كان مصطلح (الضمير) غير صالح ليكون حكماً عادلاً يجعل من صاحبه بالضرورة أخلاقياً ، فلا بد وأن ندعو إلى مصطلح إسلامى بديل .. نستمدّه من تأمل آيات القرآن الكريم . وهذا المصطلح هو (الزاجر) فالزاجر كما ورد في الآيات البيّنات ،

قوة في الإنسان تحذو به إلى مجانبة المعاصي ، وتبتعد به عن كل ما يخالف الفطرة السليمة التي فطر الله الناس عليها^(٩) . وفي قوله تعالى :

﴿ والزاجرات زجرا ﴾ [الصافات : ٢] .

﴿ ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر ﴾ [القمر : ٤] .

فالزاجر واعظ في القلب يهتف به للسير في طريق الاستقامة ، ويرشده لسلوك سبيل الحق وينجوه به من الأهواء والمعاصي .. ولهذا فنحن نرفض مصطلح الضمير بما يشتمل عليه من دلالات نفسية وخلقية غامضة ، ولما اقترن به من التباس وابتعاد عن الصدق والوضوح ، لنستخدم هذا المصطلح والمفهوم القرآني : الزاجر .

(٢) كظم الغيظ .. لا الكبت

يذهب علماء النفس الغربي وعلى رأسهم فرويد إلى تقرير مفهوم للشخصية يقول بأن هذه الشخصية الإنسانية عبارة عن تفاعل متبادل بين حاجات الفرد الداخلية (الغرائز) وبين العالم الخارجي (الموضوعات)^(١٠) وخلال هذا التفاعل يقوم الفرد باختزان العديد من الخبرات عن طريق « الكبت » ، فيلقى بها في مستودع المكونات : اللاشعور . وبالرغم من أن النظريات الجديدة في علم النفس أغفلت تماماً الجانب اللاشعوري ، ولم تعد تعترف به . فإن مصطلح الكبت ظل مستخدماً في أعمال العديد من المفكرين المستغربين مما أدى بهم إلى الاعتقاد بأن الإنسان مغلوب على أمره ، وأن الحتمية النفسية هي قدره المحتوم^(١١) .

أما المصطلح الإسلامي ، والمفهوم القرآني الذي نستبدل به مصطلح الكبت ، فهو الصبر وكظم الغيظ .. فقد جاء في الآيات الكريمة :

﴿ واصبر حتى يحكم الله ﴾ [يونس : ١٠٩] .

﴿ إن الله مع الصابرين ﴾ [البقرة : ١٥٣] .

﴿ والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ﴾ [آل عمران : ١٣٤] .

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تشكل في مجموعها المفهوم الإسلامي للصبر وكظم الغيظ .. حيث تتجلى حقائق الصبر وقدرة الإنسان عليه ، فالإنسان قادر على الصبر وكظم الغيظ ، بالعزم ومخالفة النفس واتباع العقل والوسط العدل ، وحين يصبر الإنسان ويكظم غيظه ، يكون قادراً على الغضب والثورة والأذى ، لكنه في موقف اختيار .. فيختار الأفضل والأصلح^(١٢) . فهنا يكون الفعل واقعاً عن وعي الفرد وإدراكه لثمرة هذا الفعل ، وليس الأمر ناشئاً عن الحتمية النفسية التي يقررها علماء النفس الغربيون وعلى رأسهم فرويد . إن الصبر موقف علم وحال وعمل وجهاد للنفس ، وليس موقفاً مرضياً أو عصبياً .

وأخيراً فإن الصبر ليس موقفاً سلبياً كالكبت ، فالصابر ليس مغلوباً على أمره ، وإنما هو صاحب موقف إيجابى يسمو على الأحداث ، ويرتفع عن الغرائز ، ويرضى بالقضاء ، ويدرك بالمعرفة الإيمانية حقيقة الابتلاء .

(٣) الفطرة .. لا الحتمية

ظهر مصطلح الحتمية بشكل واضح فى علوم الميكانيكا .. ثم انتقل إلى العلوم الإنسانية كالأخلاق ، والتاريخ وعلم النفس^(١٣) . وفى علم النفس الغربى ، يخضع السلوك الإنسانى لقانون الحتمية الذى يحدد السلوك وفقاً للتكوين الطفولى فى السنوات الخمس الأولى من حياة الإنسان .. وانتشر هذا المصطلح !

وإذا مضينا فى تأملاتنا للقانون الإلهى ، لنستضىء بالمعاني المناسبة^(١٤) ، والتعبيرات المتكاملة والألفاظ الصالحة ، وجدنا لفظ (الفطرة) كمصطلح ، بديل أفضل وأشمل من مصطلح (الحتمية) فهو أصح فى التطبيق ، وأطوع فى التغرف على الحقائق ، إذ أن الفطرة موجودة فى الإنسان كما هى الناموس الكونى ، فهى تعبير عن الوسط العدل والخير الفاضل .. يقول عز من قائل :

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم : ٣٠]
﴿ وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي ﴾ [يس : ٢٢]
﴿ قُلْ أَغْنِيَ اللَّهُ عَنْكَ وَالْيَا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [الأنعام : ١٤] .

هذه الفطرة المشار إليها فى الآيات الكريمة ، تسمح بتجاوز مفهوم الحتمية فيما يتعلق بالسلوك البشرى . فهى لا تلتزم بقواعده التعسفية التى تجبر الإنسان على سلوك معين ، بل هى تفتح الباب للالتجاء إلى الله والسير على صراطه المستقيم ، فهو تعالى الذى يقبل التوبة عن عباده ، ويجعل منها ميلاداً جديداً يجب ما قبله ، ليرجع الإنسان بعدها إلى الجادة والصلاح .. ولهذا كان مصطلح الفطرة كبديل لمصطلح الحتمية رجوعاً إلى الحق ، وربطاً محكماً بين علم النفس وبين الدين ، وطريقاً لإثراء أبحاثنا وتقديمها فى طريق العلم والحكمة .

(٤) الدفع .. لا الصراع

يعرف فرويد الصراع بأنه : فقدان الشخص الثقة فى قدرته على رفع التناقضات بين القصور المؤلم وبين النفس ، مما ينشأ عنه صراع يؤدي إلى محاولة استبعاد القصور المؤلم^(١٥) .. ثم شاع استخدام مصطلح (الصراع النفسى) حتى انتقل إلى علم الاجتماع

والأخلاق والسياسة .. وأكد أصحاب مدرسة الشخصية بعد انتشار هذا المصطلح ، على أن الصراع النفسى هو المكون الأساسى لبناء شخصية الفرد^(١٦) . لكننا من خلال قول عز من قائل :

﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ﴾ [البقرة : ٢٥١] .
﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ﴾ [الحج : ٤٠] .

نقول بأنه لا يوجد هناك صراع بالمعنى العلمى الحديث داخل النفس ، وإنما هناك ذلك (الدفع) الذى هو موقف اختياري من الإنسان ، فهناك دفع ودفع مقابل ، كما فى قول عز من قائل :

﴿ ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ﴾ [فصلت : ٤] .
﴿ ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون ﴾ [المؤمنون : ٩٦] .

فالدفع هو المصطلح العلمى الصالح للاستخدام ، فهو مرن بدرجة تسمح له بالانسحاب إلى النفس والناس والمجتمع ، بحيث لا يحمل معنى التناقض الموجود فى مصطلح الصراع^(١٧) .

(٥) الرؤيا .. لا أضغاث الأحلام

اهتم علماء النفس الغربيون بموضوع الأحلام ، حتى إن فرويد يعتبر الحلم هو الطريق الملكى لمعرفة النشاط اللاشعورى فى العقل الإنسانى ، وأنه لغز مصور كمعنى رمزى^(١٨) .. فالحلم هو نوع من المكبوتات تظهر كمرغبة لم تشبع بعد ، وكنوع من الإرضاء الخيالى للرأى^(١٩) . ثم يذهب يونج إلى أن الحلم هو تعويض عن الحياة اللاشعورية فى مقابل الحياة الشعورية التى يحياها الإنسان .. ويذهب البعض الآخر إلى أن الحلم هو خداع المرء لنفسه^(٢٠) .. وهكذا تمضى التأويلات الذاتية إلى ما لا نهاية .

والحقيقة أن ما يبحث فيه هؤلاء العلماء ليس إلا وهم شيطاني لا تفسير له ، كما ورد فى الحديث النبوى (الحلم من الشيطان) أما المصطلح الإسلامى الذى ينبغى لنا بحث آفاقه ، فهو : الرؤيا ... فإن علم النفس الإسلامى يفصل بين الرؤيا والأحلام فى حين يخلط بينهما علم النفس الحديث .

وقد ورد لفظ الرؤيا والحلم في الحديث الشريف (الرؤيا من الله والحلم من الشيطان) كما ورد في القرآن الكريم في قول عز من قائل :

﴿ يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي ﴾ [يوسف : ٤٣] .
﴿ قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين ﴾ [يوسف : ٤٤] .

فهناك إذن فرق شاسع بين الرؤيا والحلم .. فهناك الرؤيا الصادقة ، وهناك أضغاث الأحلام التي لا يعول عليها ، ويطلق على كليهما لفظ (منامات) وقد قسم الشيخ عبد الغنى النابلسي هذه المنامات إلى ثلاثة أقسام : البشرى - رؤيا التحذير - رؤيا أمانى النفس^(٢١) .

ولما كان المجال يضيق هنا عن استعراض أقسام الرؤيا وأشكالها وصلتها بالصحة النفسية، على النحو الذى عرضنا له بشكل مفصل في كتابنا (نحو علم نفسى إسلامى) فإننا سنكتفى هنا بالإشارة إلى أن «الرؤيا» التى يمكن تعبيرها وفهمها ، تختلف تماماً عن «الحلم» الذى حاول علم النفس الغربى دراسته ، فوقع فيما لا حصر له من الأوهام والظنون .

خاتمة :

بعد هذا الاستعراض السريع لبعض المصطلحات والمفاهيم القرآنية ، ومقارنتها بالمصطلحات السائدة .. ننتهى إلى القول بأنه من الضلال والإضلال أن نتوهم أننا قادرين على اختراع منهج ومفاهيم من غيبات مفترضة ، ونبتدع من خيالاتنا مصطلحات غير متحققة ، ونتواضع على أسس وقواعد ذاتية ، ونحاول بها أن نفهم ونفسر ونتنبأ ونحكم على السلوك النفسى ، زاعمين أن ما ابتدعناه كفيل بالوصول إلى الحق واليقين . ولقد هدانا الله إلى تحديد العديد من المصطلحات المستمدة من الحقائق القرآنية ، فإن كنا قد عرضنا فيما سبق لبعض هذه المصطلحات مما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع ندوتنا اليوم ، فسوف نكتفى بالإشارة إلى بعض المصطلحات الأخرى .. فنحن نقول (الاستقامة) فى مقابل الموضوعية ، و (الهدى) فى مقابل الخلق ، و (الحكماء) فى مقابل الفلاسفة و (العبودية لله) فى مقابل مصطلح الحرية ، والتفكر .. لا الفكر ، والتسخير .. لا التنبؤ والتحكم ، والبصيرة .. لا الحدس .

وأخيراً .. فإن كل ما نزعم من مصطلحات وقوانين نفسية بعيدة عن الهدى القرآنى : هو وهم وهم ، وظن الظانين .. وقد قال تعالى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ ولقد أوصانا الله باتباع حكمة الدين ، وأوصانا ألا نتبع الأهواء ، وأن لا نطع من أغفل الله قلبه عن الرشد .. ولهذا كله ، فنحن نقول كلمة حق : لا يمكن لنا فهم حقائق النفس الإنسانية إلا بتصحيح المفاهيم الأساسية ، ووضع اصطلاحات مناسبة للمدلولات القرآنية .

وبالله التوفيق

الهوامش

- (١) سورة المائدة ، آية ٤٨ .
- (٢) راجع : نحو منهج إسلامي ص ٢٨ وما بعدها .
- (٣) د . سجموند فرويد : الموجز في التحليل النفسي ، ترجمة د . سامي محمود علي ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ .
- (٤) د . صبرى جرجس : التراث اليهودى الصهيونى ، ص ١٠ : ٥٠ .
- (٥) د . سيد غنيم : سيكلوجية الشخصية ، ص ٢٨ : ٤٣ .
- (٦) د . حسن الشرقاوى : نحو علم نفس إسلامي ، ص ٣٢ .
- (٧) أيزنك : الحقيقة والوهم في علم النفس ، ترجمة قدرى حنفى ، ص ١٥٨ .
- (٨) راجع : نحو منهج إسلامي ، ص ٣٠٥ وما بعدها .
- (٩) راجع معنى (الزاجر) في كتابنا : ألفاظ الصوفية ومعانيها .
- (١٠) فرويد : الموجز في التحليل النفسي ، ص ١٤ .
- (١١) ك . هوك : نظريات الشخصية (ترجمة د . أحمد فرج - مراجعة د . مليكة) ص ٢٩ : ٣٤ .
- (١٢) نحو منهج إسلامي ، ص ٣٥٨ .
- (١٣) كارل بوهر : عقم المذهب التاريخي (ترجمة د . عبد الحميد صبره) ص ١٣٥ .
- (١٤) نحو منهج إسلامي ، ص ٣١٩ .
- (١٥) د . عزت راجع : الأمراض النفسية والعقلية (دار المعارف) ص ١٨١ ، ١٨٢ .
- (١٦) بارتريك ملاهى : عقدة أوديب (ترجمة جميل سعيد) ص ١٦٥ .
- (١٧) نحو علم نفس إسلامي / نحو منهج إسلامي .
- (١٨) فرويد : تفسير الأحلام (ترجمة مصطفى صفوان) ص ١٢٩ .
- (١٩) أرنست جونز : التحليل النفسي (ترجمة د . الشنيطى) ص ٥٣ .
- (٢٠) أحمد فؤاد الأهواني : النوم والأرق ، ص ٩٧ .
- (٢١) عبد الغنى النابلسي : تعطير الأنام في تعبير المنام ، ص ١ : ٨ .

المراجع

- (١) إرنست جونز : التحليل النفسي (ترجمة د . الشنيطى) .
- (٢) أحمد قوّاذ الأهواى : النوم والأرق .
- (٣) ايزنك : الحقيقة والوهم فى علم النفس (ترجمة قدرى حنفى)
- (٤) بارتريك ملاهى . : عقدة أوديب (ترجمة جميل سعيد) ص ١٦٥ .
- (٥) حسن الشرقاوى . : التربية النفسية فى المنهج الإسلامى .
- (٦) د. حسن الشرقاوى : نحو علم نفس إسلامى .
- (٧) د. حسن الشرقاوى : نحو منهج إسلامى .
- (٨) د. حسن الشرقاوى : الشريعة والحقيقة .
- (٩) د. حسن الشرقاوى : ألفاظ الصوفية ومعانيها .
- (١٠) د. حسن الشرقاوى : الطب النفسى النبوى .
- (١١) فرويد : الموجز فى التحليل النفسى (ترجمة د . سامى محمود على) .
- تفسير الأحلام (ترجمة مصطفى صفوان) .
- (١٢) صبرى جرجس : التراث اليهودى الصهيونى فى الفكر الفرويدى .
- (١٣) سيد غنيم : سيكولوجية الشخصية .
- (١٤) ك . هوك : نظريات الشخصية (ترجمة د . أحمد فرج) .
- (١٥) كارل بوبر : علم المذهب التاريخى (ترجمة د . عبد الحميد صبرة) .
- (١٦) عزت راجح : الأمراض النفسية والعقلية .
- (١٧) عبد الغنى النابلسى : تعطير الأنام فى تعبير المنام .

العلاج القرآني للسلوك الإدراكي
A QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE
BEHAVIOUR THERAPY

د. الزبير بشير طه

بداية البحث صفحة ٧٤

C. Thomas, 1968.

P.S:

All translation of Quran are taken from reference I, unless otherwise indicated.

«My own rendering of the word»

CASE III

These are two bridegrooms (45 yrs & 35 yrs) with almost typical problems. Each originally reported to the clinic with symptoms of reactive depression during his honeymoon. Each complained of having been put off by the shyness of their brides upon which their conjugal activities were severely disrupted. Feelings of worthlessness and low self esteem were generated. On discovering that each of the two bridegroom felt it shameful to talk about the problem to their brides they were informed of the Quranic verses which recognise sex instincts (3:14) and indeed described candidly lawful conjugal position (in a way very much reminiscent of Masters and Johnson Sensate Focus technique). This was followed by an advice for the patients not to be inhibited about discussing sex problems with their brides. They complied. follow up sessions revealed steady improvement in the patients psychological and family conditions.

CONCLUSION

The author subscribes to the approach of cognitive behaviour therapy in managing neuroses. It is the author's opinion that in a Muslim environment Quranic Proposition can play a pivotal role in counselling and Psychotherapy.

BIBLIOGRAPHY

- (1) Alhilali, M.T. and Khan, M.M. Explanatory English translation of Holy Quran, Hilal publishing House, 1978.
- (2) Badri, M.B., A new technique for systematic desensitization of pervasive anxiety and phobic reactions, Journal of psych., 65,201-208.
- (3) Badri, M.B. The Dilemma of Muslim psychologists, MWH, London publishers, London, 1979.
- (4) Ellis, A Reason and Emotion in psychotherapy. New York: Lyhe Stuart, 1962.
- (5) Lazarus, A.A., Behaviour Therapy and Beyond. McGraw Hill, New York 1971.
- (6) Rachman, S., phobias: Their Nature and control. Springfield I II. Charles

subjected to this Quranic treatment.

CASE I

A young lady (18 years) was referred to the University of Khartoum health center, suffering from a major depressive reaction characterised by a deep sense of guilt. The verses of Maghfira (Devine forgiveness) were read out and explained to her. Eventhough she was moved, she responded that even if God forgives her she won't forgive herself. It was then suggested to her that she might be able to forgive herself if she could do something positive (Kaffarah) to atone for her sins. She showed signs of interest upon which an active dialogue ensued about what she could possibly do. A few low cost activities were planned. Two weeks later she showed good signs of recovery. For instance she no more felt that her sins were unforgiveable and had actually stopped brooding.

CASE II

The psychological management of hysteria is known to be enigmatic. Whatever else is done with hysterical patients the long term managment involves attempts to make the patient aware of his inevitable limitations so as to put up with them.

A young lady was referred to Eltigani Elmahi mental hospital showing classical symptoms of conversion hysteria characterised by fuctional paralysis. Following a comprehensive understanding of her circumstances and the relevant events Preceding her reaction, the verses of Tawakul and Ridha (acceptance) were read out and explained to her. she disputed a number of points but showed eagerness to bring the discussion up to a meaningful conclusion. During the discussion it was suggested that She should realise and recognise her socio-economic and family conditions. A few days later a dramatic change was produced including the restoration of normal motor functioning.

‘So verily, with the difficulty there is relief. verily with the difficulty there is relief’ [Al sharh’ 5-6]

Indeed those who inculcate Ridha will eventually be redeemed even from the most trying situations.

“And [remember] Job when he cried to his lord: “verily distress has seized me and you are the most merciful of those who show mercy. So we answered his call, we removed the distress that way on him and we restored his family to him [that he had lost]... as a mercy from ourselves and a reminder for all who worship us.”

[Al Anbiyaa 83-4.]

Cognitive behaviour therapists often remind their patients that catastrophizing over misfortunes can only lead to more frustration.

4 - Quistas [Justice]

Both overdisciplined and loose, happy - go lucky personalities may be forms of neurosis. By virtue of having one or the other type of personality one may suffer from needless anxieties. [Lazarus, 1971].

To help avoid adverse side effects of the discipline of religion, Quran advocates the rule of Quistas [Doing justice to oneself and others].

“ But seek with the [wealth] Allah has bestowed on you the home of the hereafter and forget not your portion of legal enjoyment in this world.”

[Al Kassas 77.]

In concordance another verse states. “ say [o Mohammed] : “ who has forbidden the adoration with clothes given by Allah which he has produced for his (worshippers), and the delightful legal things of food

[Al aäraf 32.]

These are some items used in the quranic technique presently being examined in khartoum. It is still too early to make a proper evaluation either of the contents of the technique or its efficacy.

However, its obvious relevance to the Muslem psychological milieu and indeed effectiveness can certainly justify further pursuit of its objectives.

Before closing, it might be useful to present some of the cases which were

This is particularly true about sins which have been committed knowingly and willingly as is impressed on me by the Quranic verse 4 : 17, in which it is indicated that Allah will turn in mercy to those who commit evil in Jahalah. Jahalah means doing the wrong knowingly because of bad faith. Indeed some sinners in some situations will have as much reward as the sins they have committed.

“Except those who repent, believe and do good deeds, Allah will change their sins into good deeds and Allah is oft-forgiving most merciful”.
[The criterion, 70].

After all one can always atone for his sins by performing the designated act of Kaffarah [Kaffarah is atonement; stands for kipur in Hebrew]. The Quranic verses 45, 89 and 95. The Al ma'idah chapter designate the different forms of kaffarah to atone for wrongdoings. Clearly Quran involves a rich scenario for the management of sinfulness. Furthermore there are close parallels between the Quranic approach to sinfulness and the therapeutic judgements used in modern techniques of cognitive behaviour therapy. In that the doctrine “wrongdoers ought not be labelled as wicked, bad or villainous” [Lazarus, 1971], is often used to minimize maladaptive self-blame.

2 - Tawakul

The Quranic doctrine of Tawakul implies that in warding off against danger one should do his best but leave the effects to be engineered by divine providence. This is particularly relevant to the management of anxiety disorders including phobias, obsessions, and compulsions. Says Quran.

[Say; “Nothing shall ever befall us except that which Allah has ordained for us. He is our protector. And in Allah let the believers put their trust”.] .

The desensitizing effect of Tawakul is subscribed for by some doctrines of contemporary cognitive behaviour Therapy.

In that, it is frequently indicated that worrying about dangers and dwelling on the possibility of dreaded events will not ward off the feared situation [Lazarus, 1971].

3 - Ridha [Acceptance]

However, when an unpleasant event takes place Ridha can help in minimizing its noxious impact. After all, life is a sequence of events; some sweet, some bitter. Quran states: .

a very useful help in their treatment.” [Badri, 1979]. A young female Moroccan patient was referred to him in 1965 with complaints of generalized anxiety, feeling of inadequacy, depression and phobia. For about a year she was subjected to psychiatric management but to no avail. In one of his group sessions which included this patient, Badri read the following passage from Quran; “And those who, when they do an evil thing or wrong themselves remember Allah and implore forgiveness for their sins, who forgiveth sins save Allah only ? ” [Badri 1965].

The patient response was so favourable [Badri 1965] that Badri decided to adopt Quran as a resource of his future clinical practice.

Unfortunately Badri's technique has not been developed satisfactorily. Indeed no serious attempts were made to evaluate its efficacy. To help accomplish these goals a study was conducted in this department in collaboration with some clinical psychologists in Eltigani Elmahi psychiatric hospital and University of Khartoum health centre. At the outset it was deemed appropriate to develop an elaborate technique of structured, Quran-oriented counselling sessions. This was accomplished, and the technique is presently being used in a case-control design in which the difference in recovery rate is measured between a group of patients subjected to this experimental Quranic technique and another group receiving ordinary sessions of cognitive behaviour therapy. A brief exposition of some of the items of this technique will be given below to be followed by a presentation of some cases in which the technique proved to be successful.

SOME ITEMS OF THE QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE BEHAVIOUR THERAPY.

1 - Maghfira [Divine forgiveness]

In a number of Quranic verses it is indicated that there is no such thing as an unforgivable sin, per se. The realization of such a Quranic proposition might be helpful to muslims suffering from any deep sense of guilt. “ Say, Oh my (worshippers) who have transgressed against their souls, despair not of the mercy of Allah. Verily Allah forgives all sins. Truly, he is oft-forgiving. most merciful”. [The Group, 53]

العلاج القرآني للسلوك الإدراكي

د . الزبير بشير طه

A QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE BEHAVIOUR THERAPY

ELZUBEIR BESHIR TAHA [PhD.]

Psychoanalysis is renounced for attributing all forms of maladaptive behaviour to unresolved conflicts that occur in childhood . As such the psychoanalytic management of mental illness confines itself to promoting the clients awareness of the causal relationship between his supposed childhood traumas and his disorder .

According to many behaviourists and others, the psychoanalytic presuppositions are not warranted. [Eysenck, 1965; Rachman, 1968.]. The behaviourists instead suggest that mental disease is a learnt response; in order to cure it you have to unlearn it. Thus the behaviouristic approach assumes a causal relationship between certain environmental stimuli and their respective maladaptive responses.

However, this seems to overlook the obvious fact that responses to environmental stimuli are governed, at least partly, by the way we perceive such stimuli.

In response to such an objection the behavioristic approach underwent a process of gradual modification culminating in the technique of cognitive behaviour therapy. [Ellis, 1962; Lazarus, 1971;]. Here it is maintained that what causes mental disease is not so much the external stimulus as it is the way patients perceive it. [The world is what make of it]. Hence An effective psychotherapeutic process is believed to be that which produces a change in the minds, habits of thinking, reasoning ... etc, of the patients.

Without being fully acquainted with such development in western psychotherapy, Prof. Badri, a pioneering Sudanese Psychologist, has been moving along similar lines. “ I have always found my patients belief in Islam

العلاج القرآني للسلوك الإدراكي

A QURANIC TECHNIQUE OF COGNITIVE
BEHAVIOUR THERAPY

د. الزبير بشير طه

نحو دستور عمل لعلماء النفس المسلمين
أ. د. عبدالحليم محمود

(١) مقدمة :

موضوع هذا البحث هو محاولة تقديم عدد من النقاط التي تمهد للاتفاق على مبادئ أساسية يمكن أن تسهم في إعداد دستور عمل لعلماء النفس المسلمين المعاصرين .

ورغم ما يكتنف تحقيق هذه المهمة من صعوبات ينجم معظمها من كون علم النفس علم قديم وحديث معاً ، قديم لأن جذوره تمتد في أعماق التاريخ منذ خلق الله تعالى آدم عليه السلام ، من طين ونفخ فيه من روحه ، وعلمه الأسماء كلها ، وخلق فيه ميلاً إلى معرفة نفسه ومعرفة ما حوله من عالم ، كما زوده بقدرة على التعلم من خبراته التي يمر بها . كما تمتد جذور علم النفس في الفلسفات القديمة التي حاولت البحث في النفس الإنسانية وفي مبادئ المعرفة الإنسانية .

وعنى قدامى الأطباء بعدد من قضايا علم النفس وبرز في هذا الباب عدد من كبار الأطباء المسلمين ، على رأسهم الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا الذي تناول أحوال النفس بوصفه فيلسوفاً وبوصفه طبيباً (القانون) .

وعنى المتصوفة منذ القدم ، ومتصوفة المسلمين بوجه خاص بأحوال النفس ومراتبها وطرق إصلاحها وتهذيبها بل إن عدداً كبيراً من الكتاب والأدباء والشعراء ، تناولوا بعض خصال النفس الإنسانية وأبرزوا صراعاتها ودوافعها بصور مازالت تحتفظ بروعتها وجاذبيتها . (انظر : الغزالي ، إحياء علوم الدين . المحاسبي ، رعاية حقوق الله) .

على أن علم النفس كعلم مستقل حديث نسبياً ، ولم يتجاوز عمره مائة وعشر ، منذ إنشاء فونت لمعمله التجريبي بأيديزج بألمانيا عام ١٨٧٩ .

وقد تراكمت المعرفة العملية في علم النفس وتعاظمت الأهمية التطبيقية لفروع هذا العلم في عدد كبير من نواحي الحياة الإنسانية العقلية والوجدانية والتربوية والاجتماعية والإعلامية والتعليمية والعملية ... للأفراد والجماعات في حالات السواء والمرض ، وفي مختلف مراحل العمر الإنساني بحيث أصبح من واجب المسلمين تحصيل النافع من هذا العلم ، إذا أرادوا صحوة بعد غفوتهم ، وتقدماً بعد تأخرهم ، وحماية لكيانهم ولعقيدتهم .

وإذا كان المستشرق الاسكوتلاندى المعاصر مونجومرى وات Watt M. يتساءل فى كتابه :

محمد النبى ورجل الدولة (بعد أن يذكر أن الإسلام دين أقام حضارة عريقة فى الماضى) :

يتساءل هل يمكن أن تقوم بهذا الدين حضارة حديثة ؟ ويترك الإجابة عن هذا السؤال على سبيل التحدى للمسلمين المعاصرين أى لقدرتهم على استعادة عناصر الأصالة لديهم عن طريق تشكيل حياتهم بأسلوب إسلامى ومعاصر معاً .

وهو تحدى مفروض على هذه الأمة بحكم دوره الذى يمكن أن تلعبه إذا تمثلت تعاليم دينها الخنيف .

ويكفى هنا أن نشير إلى أن أعداء الإسلام ينظمون فرقاً بل ومراكز للبحوث النفسية والنفسية الاجتماعية لدراسة أحوالهم ولتغييرها للأفضل من ذلك مثلاً :

أ - أن عالم النفس الصهيونى « كيرت ليفين » (K. Leviem) الذى يلقبه الصهاينة باسم « الصهيونى المتأجج » والذى لا تعرف هذه الصفة عنه فى العالم العربى ، وإنما يعرف بتجاربه الدقيقة من « مناخ الجماعات الصغيرة » وهو فى الأصل عالم للفيزياء صهيونى - ألمانى هاجر إلى الولايات المتحدة - تفرغ لدراسة قوانين التعامل بين الأفراد فى الجماعات الصغيرة ، وله إسهامات فى دعم الصهيونية ، وتقوية معنويات الصهاينة من خلال مركز بحوث دراسات الجماعات الصغيرة بجامعة متشجان الذى اشتهرت بحوثه منذ الثلاثينيات .

وبرز تلامذته فى بحوث « إثارة ديناميات الجماعة » ، وحل الصراعات داخل الجماعات وفيما بينها .

« انظر كتاب Have 89 » .

ب - مراكز البحث العلمى النفسى فى إسرائيل هذا فضلاً عن وجود أكثر من مركز علمى متخصص فى الدعوة الصهيونية وبناء الإنسان الصهيونى فى إسرائيل منذ إنشائها وحتى الآن .

(١) مركز الدراسات الاجتماعية التطبيقية بخيفا .

(٢) مركز البحوث بالجامعة العبرية بالقدس ويرأسه عالم نفسى أمريكى صهيونى كبير هو « جوتمان » .

هذا فضلاً عن :

— تجارب وبحوث علماء النفس اليهود في إسرائيل وفي أنحاء العالم كله فيما يتصل بتنشئة أبناء الصهيونية الجدد في « الكيبوتزات » بإسرائيل ، وفي بلادهم الأخرى خارج إسرائيل .

— وبحوث ودراسات الباحثين الصهاينة داخل وخارج إسرائيل حول « الهوية الفلسطينية » التي عجزوا عن اقتلاع جذورها الإسلامية فضلاً عن جهود علماء النفس اليهود في جميع أنحاء العالم وخاصة الولايات المتحدة وإنجلترا وفرنسا .

ويكفي أن نلقي نظرة على « مجلة حل الصراعات » التي يسيطر عليها الصهاينة من سنة ١٩٦٠ - ١٩٨٩ لكي نجدها مليئة بدراسات نفسية اجتماعية عن :

— صورة العرب في العالم ، وصورتهم عند أنفسهم (وخاصة عرب الأراضي

المحتلة) .

المحتلة) .

— علاقات الصراع في الشرق الأوسط .

— الهوية الفلسطينية .

— أساليب حل مشكلة الصراع العربي الإسرائيلي .

— الاستعداد لإقامة علاقات اجتماعية بين العرب واليهود في إسرائيل .

(٣) اهتمام الدول الكبرى بدراسة الروح القتالية في الإسلام :

إن كاتب هذا البحث اكتشف أحد علماء النفس الروس - في جيش مصر -

عام ١٩٦٩ يقوم بدراسة عن :

« الروح القتالية في القرآن » .

في حين جاء خير رومي تركزت محاضراته عن الشيوعية وأبطال الروس في

الحروب ! وعندما سأله الباحث ماذا يفعل ؟ قال : إنه بحث للدكتوراه في موسكو !

ج - وجود مراكز بحث علمية مسيحية ، وانعقاد مؤتمرات علمية مسيحية متخصصة

ينظمها فرق من علماء السلوك المسيحيين بالجامعات أو الرهبان المسيحيين . وعلى

سبيل المثال فقد اشتملت منشورات المؤتمر الكاثوليكي العالمي عام ١٩٦٧ على :

(١) وضع خطة للملاح الخطوط الرئيسية المشتركة بين أصحاب جميع العقائد المسيحية .

(٢) تحديد أهم المعالم المشتركة أو العناصر التي تيسر التفاعل بين المسيحيين وأصحاب المعتقدات السماوية : كاليهودية ، والإسلام ، بل والديانات غير السماوية مثل البوذية والمجوسية .. الخ ، والمعتقدات الأرضية مثل الشيوعية الخ وذلك تيسيراً لطرق مخاطبتهم وجذبهم إلى بعض ملامح الثقافة المسيحية .

(٣) وضع خطط منظمة لإشراك أكبر عدد من العلماء العلمانيين في تخطيط وتنفيذ المخططات الدينية المسيحية من خلال برامج التعليم والثقافة المختلفة .

(٤) التخطيط لإشراك أكبر عدد من جمهور المسيحيين في النشاط الديني المسيحي والدعوة للمسيحية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

(٥) إعداد أجيال من الكتاب والمؤلفين والمنتجين للمواد الثقافية والإعلامية ممن يتشربون بالثقافة المسيحية لتقديمها في أعمالهم بطريقة غير مباشرة ... الخ .

أليس المسلمون أولى ، بتطبيقات علم النفس ، تنمية لهم ، وحماية لعقيدتهم ومقدساتهم ومستقبلهم ؟

(٢) الإسلام يحض على معرفة سنن الله في النفس والكون :

يأمر الإسلام الناس بالتفكر في أنفسهم ، وفيما خلق الله من السموات والأرض : ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الروم : الآية ٨] .

لأن الله تعالى يقرر أن طبيعة تكوين الأنفس وطبيعة هذا الكون كله من السموات والأرض وما بينهما توحى بأن هذا الوجود قائم على الحق ، ثابت على الناموس لا يضطرب ولا تتفرق به السبل ولا تختلف دورته ولا يصطدم بعضه ببعض ، ولا يسير وفق المصادفة العمياء ، ولا وفق الهوى المتقلب وإنما يمضي في نظامه المحكم المقدر تقديراً .

(قطب ، سيد ، ١٩٦٧ ، ص ٢٧٥٩ - ٦٠) .

ولهذا فإن أكثر الناس معرفة وعلمًا أكثر خشية لله وتعظيمًا .
﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر : الآية ٢٨] .

وقد وعد الله تعالى عباده - بنى الإنسان - أن يطلعهم على شيء من خفايا هذا الكون
ومن خفايا أنفسهم على السواء . قال تعالى :

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾
[فصلت : الآية ٥٣] .

وقد صدقهم الله وعده فكشف لهم عن آياته في الآفاق ، خلال القرون الأربعة عشر
التي تلت هذا الوعد .

فقد عرفوا منذ ذلك الحين :

أن أرضهم التي كانوا يظنونها مركز الكون ، إن هي إلا ذرة صغيرة تابعة للشمس .
قال عطاء وابن زايد : « في الآفاق ، أى في أقطار السماوات والأرض من الشمس والقمر
والنجوم والليل والنهار والرياح . وأن الشمس كرة صغيرة ، منها في الكون مئات الملايين .
وأن الكون كله من إشعاع في صور شتى هي التي تجعل منه هذه الأشكال والأحجام .
وعن كوكبهم الصغير عرفوا أنه كرة أو كالكرة وأنه يدور حول نفسه وحول الشمس .
عرفوا قاراته ومحيطاته وأنهاره ، وكشفوا عن شيء من باطنه .. وعن الكثير من المخبوء في
جوفه من الأقوات .

وعرفوا وحدة النواميس التي تربط كوكبهم بالكون الكبير وتصرف هذا الكون . ومنهم
من اهتدى فارتقى من معرفة النواميس إلى معرفة خالق النواميس ، ومنهم من انخرع فوقف
عند ظواهر العلم لا يتعداه .

ولم تكن فتوح العلم والمعرفة في أغوار النفس بأقل منها في جسم الكون ، فقد عرفوا
عن الجسم البشري ، وتركيبه وخصائصه وأسراره الشيء الكثير ... عرفوا تكوينه وتركيبه
ووظائفه ، وأمراضه ، وغذائه ، وتمثله ، وعمله وحركته ، ما يكشف عن خوارق لا يعرفها
إلا الله .

ووعد الله ما زال قائما .

(قطب ، سيد ، جده ، ص ٢١٣ - ٢١) .

بعد أن اكتشف العلماء - عظمة التدبير والتقدير الإلهي فيما يتصل بنمو وارتقاء الإنسان من النطفة إلى العلقة فالمضغة :

﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فبارك الله أحسن الخالقين ﴾ . [المؤمنون : الآيات ١٢ - ١٤] .

أما ارتقاء قدرات الإنسان التي يتميزه تماماً عن كل مخلوقات الله : لغته ، وتفكيره ، وتعلمه ، وذكاؤه ، وإبداعه ، ومهاراته في التفاعل الاجتماعي ، وسمات شخصيته وطاقاته التي تتفجر وتصل إلى حد الإعجاز سواء في طفولته وصباه وأشدّه وكهولته وهرمه بل إن ما كشفت عنه الدراسات النفسية الحديثة للنمو والارتقاء الإنساني عن إمكانات الوليد البشري ونمط استجاباته منذ لحظة ولادته وخلال الساعات والأيام والشهور الأولى ، تعدت أي إمكانات لأي وليد آخر ، مما يشير إلى العناية الإلهية في كل لحظة .

وما زال وعد الله قائماً إذ ينتظر أن تكتشف مزيد من الأسرار عن الوظائف النفسية والعقلية ، مما لم يتبين لأحد من قبل . ويدعم عقيدة التوحيد والإقرار بأن الله حق وأن هذا الدين وهذا القرآن العظيم هو حق .. ومنزل من عند الله . ونرى من كل ما سبق أن الإسلام يوجب علينا إتقان هذا العلم حماية لديننا ورفع شأنه .

(٣) علم النفس الحديث ، ماذا نأخذ منه وماذا نرفض كمسلمين :

مع أهمية علم النفس وإنجازاته للمسلمين المعاصرين ، نجد بعض المحاولات لإظهار علم النفس الحديث كله على أنه مجرد إفراز ثقافي عربي ، لحضارة غربية فاسدة أو ملحدة ، ومن ثم تظهر الدعوة لرفض هذا العلم الغربي ، والبدء في صياغة أو إعادة صياغة علم نفس إسلامي .

وفي مقابل هذا ، نجد من أساتذة علم النفس في العالم العربي والإسلامي ، من ذأب على محاكاة الباحثين الغربيين في كل ما يصدر عنهم (منهجاً وموضوعاً وأسلوباً) بحيث نكاد نجد نفس عناوين البحوث الغربية هي نفسها موضوعات الرسائل والبحوث العلمية النفسية في العالم العربي .

بل إن الجامعات ذات الطابع الإسلامى نفسها لا تثير موضوعات اهتمام خاصة تمس مصالح المسلمين .

ونرجح أن هذا الخلاف - الذى يصل أحياناً إلى حد تبادل التهم - يمكن أن يختفى ، إذا أمكن أن يتفق علماء النفس المسلمين (المشتغلين فعلاً بعلم النفس فى الجامعات ومراكز البحث العلمى ، ويستبعد من ذلك كل الهواة وذوى التخصصات الأخرى) على أمرين اثنين :

الأمر الأول :

أن علم النفس كعلم ، له فروع النظرية والتطبيقية ، والذى تتراكم بحوثه ونتائجه بشكل متزايد ، يشترك مع غيره من العلوم الأخرى فى عدد من الخصائص ، التى لا تكون بدونها المعرفة علماً من العلوم الحديثة .

الأمر الثانى :

أن علم النفس بوصفه نشاطاً إنسانياً أولاً ، ثم بوصفه علماً بأحوال الإنسان من حيث وظائفه العقلية والوجدانية .. الخ . يتأثر بالثقافة التى ينتمى إليها العاملون به ، ولا بد أن تظهر خصوصية هذه الثقافة فى نشاطهم البحثى بشكل مباشر أو غير مباشر .

وبالتالى فإنه يتوقع من علماء النفس المسلمين أن تظهر هويتهم الإسلامية فى عدد من نواحي نشاطهم .

وبناء على ما سبق :

فإن الجانب الأول المشترك بين علم النفس وكل العلوم يتمثل فى كل من :
(أ) وجود الأطر النظرية أو المسميات أو فلسفة العلم السائدة التى يحددها مستوى التنظير لدى البعض وتاريخ العلم ومستوى تقدمه الخ .

من ذلك مثلاً :

تأكيد الجانب الموضوعى أو الواقعى المتمثل فى جمع البيانات - فى مقابل - تأكيد أولوية

الجانب العقلي التصوري وتأکید التوجه النظري أو وجود النظرية مثبتاً من خلال بعض الفروض .

وقد تعرضت فلسفة العلم التي وجهت علم النفس والعلوم الأخرى لعدد من التغيرات الأساسية - ابتداء من أواخر الخمسينيات أو كل الستينيات - حيث تغيرت من فلسفة تؤكد المعرفة الواقعية (الإمبريقية) إلى فلسفة تسلم بالتوجه العقلي للمعرفة ، بحيث أن أكثر المشاهدات حياداً لا يتحقق إلا من خلال نوع من التجريد التصوري .

وقد ساهم عدد من فلاسفة العلم الغربي في هذا التغير في فلسفة العلم ، ابتداء من كارل بوبر K. Popper, 1958 وهانون Hannon 1958 ، وكون Khun, 1970 الذي نشر فلسفة للعلم تؤكد المسلمات العقلية المعرفية مما أدى إلى ظهور إطارات تؤكد العلاقة بين الأنساق التصورية والبحوث الواقعية .

كذلك فإنه بينما تؤكد فلسفات العلم أن هدف العلم إنما يتمثل في اكتشاف قوانين كلية عامة عن العالم والسلوك ، فإن البعض الآخر يؤكد أن هدف العلم إنما يتمثل في محاولة حل المشكلات .

ومع أن أي تصور لفلسفة العلم لا يمكن أن يلقي قبولاً عاماً من سائر العلماء إلا أن تصوراً معيناً هو الذي يظل سائداً لفترة من الوقت إلى أن ينشق إطار جديد يحاول أن يثبت نفسه ويتجنب عيوب الإطارات السابقة ، ولا يلبث أن يسود لفترة من الوقت ليحل محله إطار جديد .. هذه هي طبيعة العلم البشري المحدود ، الذي يحاول جاهداً أن يصحح مسار نفسه .

(ب) الشروط المنهجية للنشاط العلمي :

من أهم جوانب الاتفاق بين الباحثين توفر عدد من الشروط المنهجية فيما يوصف بالنشاط العلمي .

ومع أن كل علم من العلوم (الطبيعية والإنسانية) يتضمن تراثاً متراكماً من المعرفة الترجيحية^(*) (ويستبعد من هذا الرياضيات لأنها تمثل أداة صورية للعلوم وليست علماً يضيف عن العالم شيئاً) .

ويتمثل هذا التراث في سلسلة مترابطة من المفاهيم والإطارات النظرية التي نشأت نتيجة استخدام المنهج العلمي الذي يساعد على اكتشاف المتغيرات الهامة أو الربط بينها ، أو تفسير العلاقات القائمة بين المبادئ والقوانين التي تفسر هذه العلاقات بين المتغيرات بل وتنبأ بها .

(Mc gwan, 1983)

وباستقراء أهم ما يميز النشاط العلمي يتبين أن تراكم المعرفة الإنسانية وتنظيمها فقط لا يكفي لوصف مجال معين بأنه «علم» بالمعنى الحديث وإنما ينبغي أن يتوفر في هذه العلاقة شرطان :

الأول : إثارة مشكلة قابلة للحل أو التحقق منها في حدود القدرة البشرية العادية .

الثاني : تطبيق المنهج العلمي على هذه المشكلة .

ويتمثل المنهج العلمي في أنواع النشاط المنظمة التي يتبعها العلماء لاكتشاف المتغيرات الهامة في التطبيق أو الربط بينها أو تفسيرها ، (وتتنوع المناهج المستخدمة وفقاً لطبيعة المتغيرات ومستوى التقدم في دراستها مثل المناهج الاستكشافية أو الارتباطية أو شبه التجريبية أو التجريبية ... إلخ) (Mc gwan, 1983) .

وهذا النوع من الالتزام بالمنهج العلمي ليس غريباً على الثقافة الإسلامية إذ أن علماء المسلمين مثل جابر بن حيان ، والحسن بن الهيثم ، وابن سينا والرازي كانوا رواداً في ابتكار المنهج العلمي الموضوعي الذي حول كثير من مجالات المعرفة (مثل الكيفيات إلى كميات والطب وعدد من حالات علم النفس إلخ) إلى علم بعد تحويل الكيفيات إلى كميات ومقادير وابتكار مناهج موضوعية (مثل علم الميزان أو القياس الكمي للكيفيات) .. (انظر : مخطوط كتاب البحث لجابر بن حيان ، والقانون في الطب لابن سينا والبصريات للحسن بن الهيثم .. إلخ) .

وشرط تطبيق المنهج العلمي على قضايا المجال أو النشاط المعرفي يستلزم استبعاد كل من الآداب والفنون من دائرة العلم ؛ لأنها أثارَت مشكلات يمكن حلها ، إلا أنها لا تستخدم بطبيعتها المنهج العلمي ، وإلا تحولت إلى علوم .

كما أن الإطارات الفلسفية والدينية الشاملة ، لا يمكن أن تعد علومًا وهي وأن كانت مصدراً لكثير من المسلمات في العلوم والمعارف الأخرى فهي ليست علومًا بالمعنى المحدود للعلم البشري؛ لأن قضاياها بطبيعتها لا تقبل الحل بالقدرات البشرية المحدودة كما أن المنهج العلمي المتعارف عليه لا يصلح للتطبيق على قضاياها .

وتوفر هذين الشرطين الآن (مشكلات قابلة للحل ، وتطبيق المنهج العلمى) يمثل الحد الأدنى الذى لابد من توفره فى النشاط العلمى .

ولابد أن يفتح لهذا العلم باب الاجتهاد والتخيل لحلول للمشكلات النظرية والتطبيقية بشرط محاولة تطوير هذه الحلول لشروط المنهج العلمى .

أما القضايا التى تتجاوز قدرات العلماء فى إجراء المشاهدات أو التجارب للتحقق منها قبولاً أو رفضاً :- إما لأنها لم تكتشف بعد أسلوب تطويرها للمنهج العلمى ، أو لأنها تتجاوز قدرة البشر على التحقق منها بوسائل العلم المحدودة ؛ فإن الشيخ الرئيس ابن سينا يعلمنا هنا درساً فى حذر العالم من الاندفاع فى رفض قضايا ليس لدينا دليل على رفضها تماماً ، كما أننا لا نقبل قضية بدون دليل ، حيث يقول :

« إياك أن يكون تكسبك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرى منكرأ لكل شىء ، وذلك طيش وعجز ، وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته ، دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بيئة عليه ، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف (عن الحكم) ما لم تبرهن استحالة لك » .

(ابن سينا ، ج ٤ ، ص ١٥٩ - ١٦٠) .

ويستتبع تطبيق المنهج العلمى شروط :

(أ) وجود علاقة دينامية بين المشاهدات والإطارات النظرية ؛ لأن القيام بالتجارب وجمع المشاهدات ، لا يستوعب النشاط العلمى كله ، لأن هذا النشاط دينامى متتابع الحلقات ، تتفاعل فيه كل من المشاهدات المضبوطة (والتجارب) والمفاهيم المجردة ، والمفهوم الخصب هو الذى يثير مزيداً من التجارب والمشاهدات تتسم بنوع من الخصوبة .

(ب) توفر شروط التحقق من النظريات العلمية :

إذ أن جمع المشاهدات لتأييد نظرية معينة له ضوابط ، حتى لا يتحول إلى مجرد تجمع مشاهدات متحيزة ، تؤيد النظرية ، لهذا فلا بد أن يتوفر فى النظرية العلمية عدد من الشروط ، من أهمها :

١ - أن تتنبأ - على سبيل المخاطرة - ببعض الأمور ، على أن لا يقتصر دورها على تفسير ما يحدث بعد حدوثه .

٢ - أن تتنبأ بعدم حدوث بعض الأمور .

٣ - لا تقبل النظرية ، ولا ينطبق عليها مواصفات النظرية العلمية ، إذا لم تقبل التحقق منها أى لم تقبل إمكان الرفض أو جمع بيانات للتحقق من الظروف التى من شأنها إذا توفرت أن تؤدي إلى رفض هذه النظرية . (Popper, 1977) .

وقد أدى تطبيق هذه المحكات إلى حسم كثير من أوجه الخلاف التى ثارت حول بعض النظريات التى لم يتوفر فيها شروط النظرية العلمية مثل (نظرية التحليل النفسى التى قدم فرويد وتلامذته عدداً من القضايا لا يمكن التحقق من بطلانها مثل مفهوم عقدة أوديب وقد ظل هذا المفهوم غير قابل للتحقق من بطلانه إلى أن أمكن وضعه موضع الاختبار فتبين بطلانه^(**) .

ويبالغ البعض فى الهجوم على مدرسة التحليل النفسى الفرويدى ، وكأنها هى العلم الحديث السائد للنفس البشرية !

(انظر : الشرقاوى ، ١٩٧٦) .

(انظر مصطفى محمود ، ١٩٨٨) .

وقد يضاف إلى التحليل النفسى السلوكية الميكانيكية الساذجة مع أن الإنجازات النظرية فى علم النفس الحديث تتعاضد ويكفى أن نجد حوالى ١٥٠ نظرية للتعليم تعرض فى كتاب هيليجارد عن النوم و١٢٠ نظرية عن تغيير الاتجاهات يعرضها (إينسكو) «ENESKO» فضلاً عن نظريات الشخصية والذكاء والقدرات الإبداعية .

ونظريات علم النفس الاجتماعى المعاصر تؤكد على توجهات سيكولوجية التعلم وعلم النفس المعرفى وسيكولوجية اتخاذ القرار ، وسيكولوجية لعب الدور ونظرية التنظيمات (Lendp 1985) ليس فيها أى إشارة إلى التحليل النفسى .

كما أن البحوث المتعددة للنمو أو الارتقاء العقلى والوجدانى والإدراكى لا صلة لها بالتحليل النفسى .

ولا ينظر الباحثون المحققون إلى نظرية التحليل النفسى الآن إلا على أنها جزء « تاريخى » من التاريخ القديم لعلم النفس ، يمكن أن نعتز فيه على أنواع من الأخطاء التقليدية فى التفكير العلمى .

ويكفى أننا لا نجد اسم فرويد أو التحليل النفسى ولو مرة واحدة فى أحدث مصدر أساسى فى مجال علم النفس الإكلينيكي الذى يهتم بالأمراض النفسية تشخيصاً وبحثاً وعلاجاً .

وهو لب اهتمام هذه النظرية . وهو باسم Handbook of clinical Abult Psy chology « مصدر في علم النفس الإكلينيكي للراشدين » الذى أصدره كل من : لندرى وبويل (Lendry & Powel 1971) واشترك فى تحريره ٢٥ مؤلفاً تناولوا (١٨) مجالاً من مجالات الاضطرابات النفسية بعرض آخر ما توصل إليه الباحثون : دراسة ثم علاجاً .

إن علم النفس فى أنحاء العالم يشهد إنجازات رائعة ، تكشف عن آيات الله وسنته فى النفس .

وهذان الشرطان السابقان ، يمكنان علماء النفس فى أى مكان - وعلماء النفس المسلمين بوجه خاص - الاتفاق عليهما كحد أدنى لتوفر شرط العلم فى النشاط الذى يتناول جوانب النفس الإنسانية بالبحث أو بالتطبيق . وبهذا لا نغرم أنفسنا من إنجاز بشرى له قيمته العلمية - الإشارة إلى سنن الله فى النفس - أو التطبيقية .

أما الأمر الثانى وهو الذى يميز علم النفس كنشاط إنسانى ، يتأثر بالثقافة التى ينتمى إليها الباحثون . وهذا الجانب هو الذى يتوقع من علماء النفس المسلمين الاهتمام به ، بحيث أن نشاطهم العلمى - مع كونه علمياً - يصبح أيضاً إسلامياً .

ويمثل هذا الجانب الذى يمكن أن يطلق عليه اسم « الإطار الثقافى للعلم وتطبيقاته » ، فى كل من :

١ - الفلسفة العامة المميزة للثقافة الإسلامية ، التى تمثل جسراً يعبره المجتمع إلى الرقى والتمدن ، كما تمثل الحاضر الذى يحفظ بعض أفرادها من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية .

(مالك بن نبي ، ١٩٦٨ ص ١٣) .

فإذا تميزت التصورات الفلسفية العامة فى المجتمعات الغربية بالمادية ، وإذا كان تاريخ العلم لديهم ارتبط بمحاولات مستميتة للتحرر من قبضة رجال الدين المتجمدين . فإن الأمر بالنسبة لعلماء المسلمين عموماً - فى الماضى والحاضر - وعلماء النفس بوجه خاص يختلف تماماً ؛ لأن الله تعالى أكرمهم بالانتماء إلى دين يدعو إلى العلم ويحث عليه .

لهذا فإن وضع أسس التصور الإسلامى أو خصائص الفلسفة العامة الإسلامية وخاصة التى تمثل مسلمات ينطلق منها العلماء فى كل المجالات ، (وعلماء النفس بوجه

خاص (نحتاج إلى نوع من العناية ، حتى لا تختلط بأية تصورات وثنية أو مادية ، وهذا موضوع يحتاج وحده إلى عدد من الندوات أو المؤتمرات . وإن كنت أعتقد أن عدداً كبيراً من خصائص التصور الإسلامى ومقوماته قد أوجزها الشهيد سيد قطب فى كتابه الذى خصصه لهذا الموضوع والتى تمثلت فى كل من :

- ١ - الربانية .
- ٢ - الثبات .
- ٣ - الشمول .
- ٤ - التوازن .
- ٥ - الإيجابية .
- ٦ - الواقعية .
- ٧ - التوحيد .

٢ - التصور الإسلامى للإنسان :

علم النفس يحتاج إلى جهد خاص لصياغة التصور الإسلامى للإنسان مثل : التكريم . قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ . [سورة الإسراء : الآية ٧٠] . كرم الله الإنسان على كثير من خلقه :

- فى هيئته ، وفى فطرته التى تجمع بين الطين والنفحة الإلهية .
 - وفى استعداداته التى أودعها فيه وجعله فذاً على الخلائق فى ملك الله ، واستأهل بها خلافة الأرض .
 - وبتسخير القوى الكونية له .
 - وبذلك الاستقبال الضخم الذى استقبله به الوجود ، وسجود الملائكة له ، وإعلان الخالق جل شأنه هذا التكريم .
 - وكرمه بحمله فى البر والبحر وتسخير النواميس له .
 - وكرمه بتفضيله على كثير من خلقه بهذا الاستخلاف فى الأرض .
 - كرمه بجعله قيماً على نفسه متحملاً تبعه اتجاهه وعمله . وهذه الصفة هى التى تجعل للإنسان حرية الاتجاه وفردية التبعة .
- (انظر ، سيد قطب ١٩٧٧ ، ٢٢٤١) .

٣ - تحمل التبعة والمسئولية :

خلق الله الإنسان ، وجعله عاقلاً ، مريداً ، مدركاً . وعقل الإنسان جعله صالحاً للتكليف وتحمل مسئولية الثواب والعقاب ، وهذا الأمر نَعُجز عنه السماوات والأرض والجبال رغم ضخامتها .

قال تعالى :

﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ . [الأحزاب : ٧٢] .

وهذا الإنسان كان ظلوماً لنفسه جهولاً بطاقته بالإضافة إلى ما زج بنفسه لحمله ، خاصة وأنه مخلوق صغير الحجم محدود العمر ، قليل القوة تتنازعه الشهوات والرغبات والميول لكنه يملك الإرادة ، والإدراك ، والعقل وحمل التبعة ، وهذه ميزة الإنسان على سائر الخلق .. وهذا هو مناط التكريم في الملائ الأعلى (قطب ، سيد ، ١٩٧٧ ، ج٤ ، ص ٢٨٨٥) .

٤ . المساواة ووحدة الأصل :

أى وحدة الإنسانية ، وأخوة جميع البشر مما تمثل في كون البشر جميعاً أبناء أب واحد وأم واحدة . قال تعالى :

﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير ﴾ . [الحجرات : آية ١٣] .
فالمساواة هي الأساس ، والتكريم إنما يكون بالتقوى . وهذا أيضاً مبدأ يحتاج إلى وضعه في منظومة التصور الإسلامى للإنسان .

٥ - النية :

النية ، بمعنى التوجه الأخلاقى أو الغائى للفعل ، هي التي تكسبه قيمة حسنة أو سيئة .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » .

واهتمام علم النفس بالنية بالمعنى النفسى الذى يتصل بمجرد نزوع الإرادة نحو شيء معين لتحصيله أو إحرازه ، أو بمنح العقل حق الحياة أو التحقق (دراز ١٩٧٣ ، ص ٤٢١ ، ٤٢٢) . يحتاج لمزيد من البحث والاهتمام بعلاقة النية بالمعنى الغائى الأخلاقى « بالدوافع » التي تحرك السلوك نحو الفعل الحسن أو القبيح خاصة وأن النية هي التي يرتبط بها قبول العادات وتحمل المسئوليات ، بل إن الفعل الواحد يجازى به حسب نية فاعله .

بل إن الفعل إذا تعلق به قصد تعلقت به الأحكام التكليفية ، وإذا عرى عن قصد لم يتعلق به شيء منها كعمل النائم ، والغافل ، والمجنون .

(جمال عطية ١٩٨٨ ، ص ٢)

(٣) التصور الإسلامى لأخلاق العلماء عامة (وعلماء النفس بوجه خاص) :

من أهم ملامح هذا التصور تلك الخصال التى أكدها الزرنوجى فى كتابه : تعليم المتعلم طريق التعلم (الزرنوجى) تحقيق محمد عبد العاطى ١٩٥٦ ، وقراءة الأستاذ الدكتور سيد عثمان لهذا الكتاب (١٩٨٩) .

ومن أهم المبادئ الأخلاقية التى يؤكدتها التصور الإسلامى للعلماء - كما يعرضها الزرنوجى:-
١ - أن يكون هدف الباحث من طلب العلم هو رضا الله تعالى والدار الآخرة وإزالة الجهل والضعف عن نفسه من مشاعر الناس ، وإنقاذ الإسلام بالعلم والشكر على نعمة العلم والعقل والصحة البدنية والجسمية .

٢ - احترام العلماء والأساتذة والزملاء والتلاميذ والمبحوثين .

٣ - عدم الاشتغال بشيء آخر غير العلم الذى ينفع المسلمين .

٤ - الجدية والمواظبة والهمة فى تحصيل العلم ، قال تعالى :

﴿ والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم ﴾ .

٥ - طلب العلم والخبرة من كل مصدر ، ومن جميع أنحاء الأرض من أجل رفعة الإسلام .

٦ - إعطاء أولوية للتخصصات ذات النفع الأكبر للمسلمين .

٧ - حسن الظن بالمؤمن .

٨ - التواضع وعدم التكبر .

٩ - التحمل من السفهاء .

١٠ - الصبر على طالب العلم .

وهذا يمكن أن يمثل دستوراً أخلاقياً لعلماء النفس خاصة وأن أساتذة أفاضل من علماء النفس المحدثين وعلى رأسهم الدكتور سيد أحمد عثمان قد قطع شوطاً كبيراً فى هذا المضمار .

(٤) إعادة قراءة التراث الإسلامى من منظور نفسى :

إن من شأن قراءة الباحثين النفسيين للتراث الإسلامى وخاصة :

أ - القرآن الكريم .

ب - الأحاديث النبوية .

ج - المؤلفات الإسلامية فى الفقه والفلسفة والطب والتصوف والأدب .

من شأن هذه القراءة أن تؤدي إلى :

- ١ - إحياء الاهتمام بعناصر على جانب كبير من الأهمية ، وتيسيره للأجيال التالية .
- ٢ - استخلاص أبعاد ومتغيرات نفسية لم تخطر ببال الباحثين الغربيين لبعدهم عن الثقافة الإسلامية .
- ٣ - استخلاص المصطلحات العلمية وإحياء الملائم منها . ومتابعة ما يصلح أو يمكن أن يقاس عليه .

(٥) إظهار سنن الله في النفس البشرية :

من واجب علماء النفس المسلمين :

(أ) الإسهام في الكشف عن سنن الله في النفس البشرية وفي سلوك البشر فرادى وجماعات .

(ب) إبراز نتائج البحوث العلمية التي تكشف عن جوانب الإعجاز في سنن الله في النفس البشرية في نشأتها وفي تفكيرها وتذكرها وإدراكها ، وانفعالها وذكائها وإبداعها ، واستخدام الرموز اللغوية وغيرها ، وحسن التفاعل مع الآخرين . منذ المراحل المبكرة من العمر حتى أرذل العمر .

وهذا مجال خصب يبدع فيه المسلم بقدر إتقانه لعلمه واستيعابه لتراثه الإسلامي .

(٦) دعم الدعوة الإسلامية ومساندتها :

(أ) وذلك بوضع ما توفر من العلم في خدمة الإسلام .

مثل : الرد على افتراء المستشرقين وغيرهم ، في دعوى إبداع النبي للقرآن ، من خلال الفهم العلمي لعملية الإبداع ، واستحالة أن يتم إبداع بشري دون ممارسة واهتمام وتجارب ومسودات ... الخ .

(ب) وضع برامج لتدريب الدعاة المسلمين .

(ج) وضع نتائج علم النفس في خدمة حسن التخاطب بين المسلمين فيما بينهم وفيما بين المسلمين وغيرهم .

(٧) اختيار موضوعات البحث العلمي والتطبيقات التي تعود بأكبر فائدة على الإسلام والمسلمين وإدخال المتغيرات ذات الصلة بعناصر الشعور والاعتقاد والسلوك الديني في البحوث بشكل يسمح بوضعها في الحسبان عند رسم خطط تعديل السلوك أو تغيير

الاتجاهات ، أو حسن التخاطب مع مختلف فئات الجمهور المسلم ، خاصة وأنه لوحظ ، عدداً من البحوث التي تجرى في العالم تتجاهل هذه المتغيرات محاكاة للغرب .

- وفيما يلي عدد من موضوعات البحث العلمي التي يعتقد أنها تحقق هذا الهدف (على سبيل المثال لا الحصر) تمكيناً من بناء مجتمعنا الإسلامي ، وحمايته وتحقيق وحدته وثقافته ، ونشر دعوتنا على أسس رشيدة ، حيث يقترح إجراء دراسات حول :
- ١ - أهم أساليب ترشيد قيام المسلم بدوره الاجتماعي ذكراً أم أنثى - في مراحل العمر المختلفة - في مجتمع الأغلبية الإسلامية ، ذى الأقلية غير الإسلامية المعادية أو المحايدة ، وفي مجتمع الأقلية الإسلامية ذى الأغلبية غير المبالية ، أو المعادية .
 - ٢ - تصور المسلم لنفسه وجوانب القوة والضعف في شخصيته ، وفي مجتمعه مقارنة بأبناء الملل الأخرى .
 - ٣ - تحديد أبعاد الحد الأدنى المشترك من التصور الذي يتمثله فعلاً الأطفال المسلمون من أساسيات العقيدة والتصور الإسلامي .
 - ٤ - أهم مصادر التوجيه والتأثير التربوي والأخلاقي والإعلامي والتشريعي والاجتماعي والاقتصادي بل والترفيهي في المجتمعات الإسلامية ، من حيث درجة اقترابها وابتعادها عن روح الإسلام ، ومن حيث أساليب ترشيدها إسلامياً .
 - ٥ - تقدير أبعاد التغير الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وأساليب ترشيده إسلامياً .
 - ٦ - دعم بحوث التنشئة الإسلامية السليمة للأبناء في كل من الأسرة والمدرسة ، ومن خلال جماعات الأصدقاء ، ووسائل الإعلام ، وأساليب نشرها ودعمها .
 - ٧ - دراسة الملامح الأساسية للهوية الإسلامية لدى الشباب المسلم : جوانب الضعف والقوة بها وأساليب ترشيدها وتميزها عن غيرها .
 - ٨ - دعم وتنشيط الدراسات التي تدعم علاقات التعارف ونشر الشعور بالوحدة والأخوة بين الشباب في العالم الإسلامي .
 - ٩ - أهم جوانب التنافر والتلاق في التصورات والتصرفات لدى الشباب الإسلامي في مختلف البلاد والقطاعات الاجتماعية والثقافية ، وأهم أساليب التقريب وزيادة التفاعل الفكري بين الشباب المسلم .

- ١٠- أهم الظروف والأبعاد التي تزيد من فاعلية اشتراك الشباب المسلم في الدعوة للإسلام .
- ١١- أكفاً أساليب حث أبناء المسلمين على الاعتزاز بانتمائهم للإسلام .
- ١٢- أهم العناصر التي تساعد على تقبل - أو عدم تقبل الفكر الإسلامى لدى غير المسلمين لتقدير الأساليب الملائمة لمخاطبتهم .
- ١٣- دراسة الوضع النفسى والاجتماعى للمرأة المسلمة وأساليب النهوض بالإناث (مع البنين) فى ظل ثقافة أسرية اجتماعية إسلامية .
- ١٤- الثقافة الإسلامية : تقويم أساليب تقديمها للأطفال والشباب ، والمضمون الذى يقدم ، ومدى استجابة الشباب له وتفاعله به ، وإجراء التجارب لتحقيق مزيداً من الوعى الإسلامى والفعالية بالقضايا الإسلامية .
- ١٥- إجراء تقويم لجرعات الثقافة الإسلامية التى تقدم لأبناء المسلمين فى مختلف البلاد . وتحديد المستوى والمضمون الذى يمثل الحد الأدنى من الثقافة الإسلامية التى ينبغى تقديمها لأبناء المسلمين .
- ١٦- إجراء دراسات عن كيفية الجمع بين جاذبية العرض ، ودقة المضمون ، للمعلومات الإسلامية التى تقدم لأبناء المسلمين من خلال وسائل التعليم والإعلام ، ومن أجل زيادة إقبالهم على التعلم ، واعتزازهم بالثقافة الإسلامية .
- ١٧- التخطيط لإعداد أجيال متتابعة من الأدباء والفنانين والفنيين المسلمين ، الذين يحسنون تقديم فكرهم الإسلامى فى قالب جذاب .
- ١٨- العناية بأساليب تعليم اللغة العربية (باعتبارها لغة القرآن الكريم) تقويماً ، وتحسيناً ، ونشراً ، ولتختلف مراحل العمر ، وبمختلف الأساليب .
- ١٩- دراسة مستويات الدافعية لدى الشباب المسلم تقويماً وتحسيناً .
- ٢٠- دراسة أبعاد التلاقى والتنافر بين كل من : أصول العقيدة الإسلامية من ناحية وما هو سائد فى فكر الناس وسلوكهم على أنه إسلامى (فى مختلف البلاد الإسلامية) .
- ٢١- دراسة أبعاد التلاقى والتنافر بين تعاليم الإسلام ، وبين النظم والتشريعات الاجتماعية والاقتصادية والحياتية الشائعة فى المجتمعات الإسلامية (وغير الإسلامية) لإلقاء مزيداً من الضوء على جوانب القوة والضعف فى الحياة الإسلامية ، ودراسة أساليب ترشيد النظم والتشريعات المختلفة بروح الإسلام وتعاليمه .

- ٢٢- أهم الأساليب التي يتبعها أعداء الإسلام في تشويه معالمة :
- أ - بين أبنائه (بطرق مباشرة و غير مباشرة) .
- ب - بين الناس كافة . وأكفاً الطرق لمواجهة كل أسلوب من هذه الأساليب .
- ٢٣- أهم مشكلات العلاقة بين العقيدة الإسلامية وبعض جوانب الثقافة المخالفة للإسلام والتي تقدم لأبناء المسلمين وكيف يمكن مواجهة هذه المشكلات بطريقة فعالة .
- ٢٤- ابتكار أساليب للتقريب بين المسلمين من مختلف البلاد من خلال وسائل الإعلام والتعليم .
- ٢٥- تشجيع أساليب إحياء التراث الإسلامي في الحياة اليومية المعاصرة ، سواء بإعادة نشره بصياغات تلائم مستويات الثقافة أو العمر المختلفة ، أو بالتشجيع على صياغته بطريقة قصصية أو درامية تسهل الاستعانة به في إعداد مواد إعلامية جيدة ، خالية من التشويه .
- ٢٦- إجراء دراسات ومشاهدات وتجارب عن اشتراك أكبر عدد من المسلمين في الدعوة للإسلام .
- ٢٧- دراسة الظروف الميسرة والمعوقة التي تواجه الدعاة ، داخل البلاد الإسلامية ، وخارجها .
- ٢٨- إجراء دراسات وتجارب عن أكفاً أساليب الدعوة للإسلام في مختلف البلاد ، وبين مختلف المستويات الثقافية الاجتماعية والعمرية في كل بلد .
- ٢٩- إجراء دراسات وبحوث حول تنمية طاقات الخلق والإبداع والإنتاجية لدى الشباب المسلم .
- ٣٠- دراسات حول الشعور الديني والصحة النفسية .
- ٣١- دراسات حول أثر الدافع الديني في حفز الروح القتالية (وخاصة لدى المناضلين في فلسطين وأريتريا وأفغانستان) .
- ٣٢- دراسات عن أثر الدافع الديني في مواجهة مشكلة التدخين والمخدرات .
- ٣٣- وضع خطط للتربية والتعليم لتنمية مواهب وقدرات الأبناء في الأسرة والمدرسة دون إغفال الجانب الروحي .

(٨) تحقيق أكبر قدر من التعاون والمآزره مختلف التخصصات العلمية (الإسلامية مثل :

— التريسة .

— وعلم الاجتماع .

— والاقتصاد .

— العلوم الشرعية (كالفقه .. التشريع الجنائي) .

لأن عدداً كبيراً من الظواهر التي يمكن دراستها ليست نفسية فقط ، والاقتصار على دراستها من وجهة نظر نفسية فقط يجعلها قاصرة غير مجدية .

وهذا موضوع يحتاج إلى مزيد من المناقشة

وبعد :

هذه بعض ملاحظ أرجو أن تصلح لإعداد دستور عمل ، لعلماء النفس المسلمين المعاصرين .

وأعتقد أن مناقشتها على نطاق واسع من شأنها أن تحدد أولويات للاختيار والعمل .
والله الموفق .

الهوامش

- (*) لأن هذا من صفة علوم البشر كلها ، ولأن اليقين لا يكون إلا لعلم الله تعالى .
- (**) وذلك على يد الباحث الأنثروبولوجى د. مالىنوفسكى حوالى عام ١٩٢٧ الذى عثر على مجتمع بدائى يتمثل فى فيال الترويانند فى بعض جزر غرب المحيط الهادى ، حيث تنفصل فيها وظيفة الأب كما تتم فى المجتمعات الحديثة .
- إذ يقوم الخال بتأديب الأبناء ، ويقوم الأب بحب الأم ، وعندئذ افترض الباحث إمكان التحقق من صحة أو بطلان فرض فرويد بأن الأبناء يكرهون الآباء لأنهم يحبون الأمهات بدافع جنسى ! (وأوضحت المشاهدات بطلان الفرض الذى ذهب إليه فرويد إذ كان الأبناء يشعرون بالتقبل للأب ، والضيق والتحمل من الخال . (م السيد ، عبد الحليم ، ١٩٨١) .

المراجع

- (١) الأهواني ، أحمد فؤاد ، التريية الإسلامية ، القاهرة ، دار المعارف ، (د . ت) .
- (٢) ابن الهيثم (تحقيق د . عبد الحميد صبره) كتاب الناظر ، الكويت ، ١٩٨٣ .
- (٣) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ج٢ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .
- (٤) ابن سينا ، أبو علي ، القانون ، في الطب ، وخاصة في الكلام عن القوى . ابن سينا ، رسالة في النفس .
- (٥) الزرنوجي ، الإمام برهان الإسلام ، تعليم المتعلم طريق التعلم ، النهضة المصرية ، ١٩٨٧ .
- (٦) السيد ، عبد الحلیم محمود (وآخرون) ، في علم النفس الاجتماعي ، القاهرة ، دار أمون ، ١٩٨٨ .
- (٧) الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، القاهرة ، الحلبي وشركاه ، ١٩٦٧ .
- الغزالي ، أبو حامد ، تحقيق سليمان دنيا ، ميزان العمل ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ .
- (٨) المحاسبی ، ماهية العقل وفهم القرآن ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٧١ .
- (٩) المحاسبی ، أبو عبد الله الحارث ، الرعاية لحقوق الله ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ .
- (١٠) ابن نبي ، مالك (ترجمة عبد الصبور شاهين) ، شروط النهضة ومشكلات الحضارة ، القاهرة ، دار الفكر ، ١٩٦٨ .
- (١١) جابر بن حيان ، البحث ، مخطوط بدار الكتب المصرية .
- (١٢) جعفر شيخ إدريس ، التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ١٢ ، ١٩٧٧ .
- (١٣) حسن محمد الشرقاوي ، نحو علم نفس إسلامي ، الإسكندرية ، النهضة المصرية العربية للكتاب ، ١٩٧٦ .
- (١٤) دراز ، محمد عبد الله (ترجمة ، شاهين ، عبد الصبور) دستور الأخلاق في القرآن ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٧٣ .

- (١٥) عثمان ، سيد عثمان ، التعلم عند الزرنوجي ، القاهرة ، الأنجلو ، ١٩٨٩ .
- (١٦) عطية ، جمال الدين ، النظرية العامة للشريعة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- (١٧) قطب ، سيد ، حقائق التصور الإسلامي ومقوماته ، بيروت ، الشروق ، (د . ت) .
- قطب سيد ، في ظلال القرآن ، ط ٣ ، ج ٤ ، ج ٥ ، بيروت ، الشروق ١٩٧٧ .
- (١٨) محمد عثمان نجاتي ، الإدراك الحسي عند ابن سينا ، بيروت ، الشروق ، ١٩٨٠ ، (ط ٢) .

- (١٩) محمد عثمان نجاتي ، القرآن وعلم النفس ، بيروت ، الشروق ، ١٩٨٢ .
- (٢٠) محمد عثمان نجاتي ، الحديث النبوي وعلم النفس ، بيروت ، الشروق ١٩٨٩ .
- (٢١) مصطفى محمود ، الخروج من مستنقع فرويد ، الأهرام ، ٢ أغسطس ١٩٨٨ .

Conant, J. R, **On under standing Sciece** New Haven, Yale University (٢٢)
Press, 1979 .

Enesko, (٢٣)
Theories of Abolute Change, N. Y. Mcqraw Hull.

Hare, P;A. (٢٤)
Handbook of Small group Research, Research (2 nd ed) New York, Free
Press, 1972 .

Hilgard, (٢٥)
Throries of Learning N.Y. Mc. graw Hiu 1974 .
Journal of Conflict Resolution .

Kuhn T.S. (٢٦)
The Structure of Scientific
(Revelution)
Chicago Press (2 ed 1970) . .

Lindzey S.L Powell, G. **Handbook of Clinical Adult Psy Chology**, (٢٧)
Borkfield, Gower, 1987 .

Lindzey G.L Aronson, E. **Handdbpook of Social Psy Chology**, (3 rd (٢٨)
ed) N.Y. Brndontlouse 1985 .

Mc guigen, **Experimemtel Psy chology, Methods of Research**, (4 th ed) (٢٩)
1987 .

Popper, the Logic of Scientific Discovery London, Hutchinson (1959) . (٣٠)
Cambridge Univs, Press, 1958 .

Henson, N. R. Pattern of Discovery, London Cambridge Univs, Press. 1958 . (٣١)

Popper, K.X., Conjunction and Refutation the Growth of Scientific (٣٢)
Knowledge, London Routledge Kegan Press, 1972 .

أبو حامد الغزالي وإسهاماته النفسية
د. فائز محمد علي الجاج

١ - لمحة عن حياته وشخصيته وعصره :

هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي^(١) الغزالي^(٢) المعروف بأبي حامد نسبة إلى ابن له توفاه الله صغيراً ، وبحجة الإسلام لذوده عن حياض العقيدة الإسلامية بفكره وقلمه . ولد سنة ٤٥٠ هـ ، ١٠٥٩ م بمدينة طوس من والد فقير صالح ، كان يشتغل بغزل الصوف وبيعه في دكانه بطوس ، وكان يحب مجالسة الفقهاء والمتصوفة ، ولا يألو جهداً في خدمتهم والإحسان إليهم ، والإنفاق عليهم . وقد عاجلته المنية تاركاً ابنه محمد فقيراً صغيراً في رعاية أحد رجال الصوفية^(٣) وهو أحمد بن محمد الرازكاني الذي عني بتعليم محمد الغزالي وأخيه وتفقيهما الفقه الشافعي وأصوله .

قرأ الغزالي - الذي نؤرخ له - طرفاً من العلم ببلدة طوس فتأثر على دراسة الفقه وهو ما يزال في ريعان الصبا ثم ارتحل إلى جرجان^(٤) وهو دون العشرين ، ولا نعلم كم بقي فيها . والمرجح أن يكون قد تزوج في هذه الأثناء بيد أنه ما لبث أن عاد إلى طوس ، وبينما هو في طريق عودته إليها داهمه بعض اللصوص^(٥) الذين سرقوا من كتبه ما سرقوه فعز عليه أن يتركها وينجو بنفسه فخاطر بحياته ومنذ هذه الحادثة صار الغزالي يستظهر كل ما يقع تحت يديه .

وبعد ثلاث سنوات ارتحل إلى نيسابور حيث إمام الحرمين : أبو المعالي الجويني^(٦) رئيس النظامية في نيسابور آنذاك ، وأخذ الغزالي يتحسس في ذلك الوقت الاختلافات المذهبية والآراء المتشعبة وطرقها الكثيرة ، وصار يدرس المذاهب المختلفة ويتعرف عليها ، وكان رائده في ذلك الوصول إلى الحقيقة التي تروى النفس وتنير العقل ، فدرس الفرق ، والفلسفة والأخلاق وعلم الكلام وتبحر في كل ذلك وقال عن نفسه :

« لم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ اقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الخدور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة وأتفحم كل ورطة وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته^(٧) .

وفي سنة ٤٧٨هـ - ١٠٨٥م خرج الغزالي من نيسابور بعد وفاة شيخه الجويني إلى المعسكر الذي كان فيه (نظام الملك) وبدأ يشارك العلماء مجلسهم لدى الوزير ، كما أخذ في مناظرتهم وكانت أسئلته في أبواب العلم محرجة ، وكانت أجوبته لمختلف المسائل مبهجة وأقر له القوم صحة الرأي ، وقوة الحجة ، وأعجب (نظام الملك) به ووجد فيه ضالته المنشودة ، شخصية علمية ، ذا حجج منطقية ، وإلماماً بمختلف فروع العلم ، متضلماً في المذهب الشافعي ، وإخلاصاً شديداً له ، فعرض عليه المنصب الكبير ، التدريس في المدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤هـ - ١٠٩١م وبلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة حتى كان يحضر درسه ثلاثمائة عمارة من أكابر العلماء ، وكان ممن حضر عنده : أبو الخطاب وابن عقيل وهما من فقهاء الحنابلة الكبار ، فتعجبوا من فصاحته واطلاعه ، وقال عنهم (ابن الجوزي) في المنتظم^(٨) : وكتبوا كلامه في مصنفاتهم .

وقد شاهد الغزالي أحداثاً خطيرة في هذه الحقبة منها مقتل (نظام الملك) الوزير السلجوقي الكبير سنة ٤٨٥هـ - ١٠٩٢م ، وموت السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان في السنة نفسها ، ووفاة الخليفة المقتدي بأمر الله سنة ٤٨٧هـ - ١٠٩٤م ، كما شاهد حفل تنصيب الخليفة المستظهر بالله إلى جانب تأثره الكبير بالصوفية^(٩) ، كل هذه الأمور دفعت الغزالي لأن يترك المنصب الكبير تدريس النظامية ويفارق بغداد ويتوجه إلى الشام ٤٨٨هـ - ١٠٩٥م^(١٠) . وفي هذه اللحظات الحاسمة من حياته يصور لنا الغزالي حالته النفسية آنذاك كيف يترك بغداد .. كيف يترك النظامية وهو أكبر المدرسين فيها ؟ فيقول :

« فلم أزل أتفكر في الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصتمم العزم على الخروج من بغداد وأصل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأوخر فيه أخرى فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ستة أشهر أولها رجب ٤٨٨هـ وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار .. ثم لما أحسست بعجزتي وسقطت بالكلية اختياري التجأت إلى الله التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه .. وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام^(١١) . »

وهكذا سار متجهاً نحو الشام ، وعاش عيشة الزهاد في مئذنة جامع دمشق الأموي والتي عرفت بالمئذنة الغزالية . وبعد مرور سنتين رحل الغزالي إلى بيت المقدس وكان كثير الاعتكاف في مسجد قبة الصخرة ، وقد كانت من نتائج رحلته إلى الشام وبيت المقدس كتابه الكبير إحياء علوم الدين وهو من أشهر ما كتبه في التصوف والأخلاق ، وقدم فيه الخلاصة الرائعة لتجربته الصوفية^(١٢) .

وبعد ذلك سافر الغزالي إلى مكة فأدى فريضة الحج ثم اعتزم بعد ذلك الرحلة إلى المغرب قاصداً زيارة الأمير يوسف بن تاشفين^(١٣) ولكنه لما وصل الإسكندرية علم بوفاته .. فرجع إلى نيسابور سنة ٤٩٩ هـ أي استغرقت رحلته الطويلة التي زار فيها الشام وفلسطين والحجاز ومصر عشر سنوات . وظل مدة في نيسابور حيث عاد بعدها إلى طوس ثم دعاه (ضياء الملك) بن نظام الملك متولي المدرسة النظامية سنة ٥٠٤ هـ للتدريس في بغداد فاعتذر عن ذلك ، وقد بنى بجوار داره مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية وفاضت روحه في الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ - ١١١١ م .

٢ - عصر الإمام الغزالي :

يعد الغزالي من أعلام القرن الخامس الهجري وإن أدرك خمس سنوات من القرن السادس وهذا التحديد السنوي مألوف ومفيد في البحث عن سير الإعلام لأنه يكون كالإطار للتصوير وكالفاصلة للتعبير . والقرن الخامس للهجرة حافل بالتطورات الاجتماعية والفكرية والثقافية والحوادث السياسية ، وظهور الإنسان في عصر من العصور من حيز المقادير والأمر الخارجية من الاختيار والتخير ولذلك يجمع المؤرخون على أن يكون لعصر الرجل أثر في سيرته كائناً ما كان .

لقد مالت الخلافة العباسية في دورها المتأخر إلى الضعف والانحلال وغدا الخلفاء ألعاب بأيدي الأمراء والقواد ، كما انتشر الدعاة الذين كثروا في الأمصار ، كما انتشر الزعماء الجشعون الذين يتكالبون على السلطة وزادوا في ضعف الكيان السياسي للدولة وكان لكثرة الأفكار والآراء المختلفة من معتزلة يرفضون سلطة السلف ويتكلمون عن سلطة العقل المجرد .. وإسماعيلية يحملون لواء المعارضة للحكم القائم ، ومذاهب فلسفية متعددة ، كان لكثرة الآراء أثر بعيد في زيادة الفوضى الشاملة والابتعاد عن مفهوم القرآن وشريعته . والفساد والاضطراب الفكري إلى جانب الاضطراب السياسي الأمر الذي أدى إلى نزاع حاد وعنيف بين الفرق المختلفة والطوائف المتعددة من حنابلة وشيعة وشافعية وحنفية ومتصوفة وأشاعرة ، ويكفي أن نشير إلى بعض وجوه فلاسفة وعلماء القرن الخامس الهجري : ففي هذا القرن عاش أبو عبد الله البغدادي الشيعي ٤١٣ هـ ، والقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة ٤١٥ هـ ، وأبو علي ابن سينا شيخ الفلاسفة ٤٢٨ هـ ، وابن الهيثم الرياضي والطبيعي المشهور ٤٣٠ هـ ، وابن حزم حجة الأندلس ٤٤٤ هـ ، والإسفرائيني ٤١٨ هـ من كبار الأشاعرة والجويني ٤٧٨ هـ من كبار الأشاعرة ، والحسن بن صباح ٤٨٥ هـ زعيم الباطنية ، والإسماعيلية والباطنية بوجه خاص دعاة كانوا يطوفون بالبلاد الإسلامية شرقاً وغرباً . وكان لابد لمن يعيش في

خراسان والعراق أن يلم بذلك ويندفع نحو الفلسفة دفعاً . وهكذا كان شأن الغزالي الذي دفعه خب الاطلاع أن يقرأ كثيراً ، قرأ لفلاسفة الإسلام كما قرأ لغيرهم ، استوعب الفلسفة اليونانية ، كما ألم بالفلسفات الشرقية ، استهوته آراء الرواقيين وبعض رجال مدرسة الإسكندرية أكثر مما استهواه المذهب المشائي ، وتمكن كل التمكن من فلسفة أرسطو والفارابي وابن سينا . ونظرة إلى كتبه عامة تشهد بمدى وقوفه على التراث الفلسفي المتشعب القديم والحديث .

ولقد ظهرت ثمار قراءاته فيما كتب وألف ، فوضع في المنطق أكثر من كتاب : أخصها : « معيار العلم » - « محك النظر » و« مقدمة المستقصى » . ووضع في الفلسفة عامة كتابين كبيرين ، أولهما « مقاصد الفلاسفة » وهو تلخيص شامل واضح للنظريات الفلسفية على نحو ما صورها الفارابي وابن سينا الذي ترجم إلى اللاتينية تحت عنوان : Philosophia Algazalis والكتاب الثاني « تهافت الفلاسفة » وهو من أهم الكتب الفلسفية في القرون الوسطى كتبه في سن النضج فجاء عميقاً ودقيقاً فقد جمع مشكلات الفلسفة الدينية إسلامية كانت أو مسيحية ولخصها في عشرين مسألة ثم ناقشها الواحدة تلو الأخرى وهذا ولا شك منهج جديد في العرض والتأليف وفي جمعه بحث وهضم وفطنة واختيار ، وفي مناقشته أصالة وابتكار . وبعد مضي مائة عام من تأليفه رأى ابن رشد من واجبه دفاعاً عن الفلسفة أن يرد عليه في كتابه « تهافت التهافت » ولا شك في أن الغزالي في « تهافته » أكثر أصالة وأوضح شخصية وأعظم تحرراً .

وآخر كتاب فلسفي انتقد فيه المتكلمين ورد على الفلاسفة والباطنية هو : « المنقذ من الضلال » والغزالي من أكبر متكلمي الإسلام إن لم يكن أكبرهم ، أيد آراء الأشاعرة وأهل السنة وحاول أن يصبغ علم الكلام بصبغة صوفية بعد أن تمكن من المذهب العقلي والمبادئ الفلسفية وبرغم دعوته إلى « إجماع العوام عن علم الكلام » وقوله بـ « الاقتصاد في الاعتقاد » فإنه انتهى إلى آراء كلامية فيها عمق ودقة نظر مجرد وفلسفة ، وبرغم أنه قال بـ « تهافت الفلاسفة » وحمل عليهم حملة شعواء فإنه فتح الباب لإدماج الفلسفة في الكلام ودرسها تحت كنفه على نحو ما صنع المتكلمون من بعده كالنسفي في « عقائده » والأيجي في « مواقفه » .

وإذا صح لنا أن نتحدث عن تصوف سني على نحو ما ذهب إليه القشيري ، فإن الغزالي منحه حياة وقوة لا يزال يعيش عليها حتى اليوم ، وإذا كان ينكر الاتحاد والحلول اللذين قال بهما الحلاج وغيره ، فإنه يسلم بالذوق والفيض والإلهام ، ويرى أن طهارة النفس سبيل

لكشف الحجب والوصول إلى معلومات وحقائق لا يمكن الوصول إليها عن طريق الحس والعقل. ويختلط التصوف عند الغزالي بالأخلاق كل الاختلاط . ويُعدُّ كتاب « الأحياء » بحق مؤلفاً صوفياً وأخلاقياً في آن واحد ولا نزاع في أن الغزالي على رأس الأخلاقيين في الإسلام ، فصل القول في الأخلاق الدينية وأقامها على دعائم سيكولوجية ، وحلل أمراض النفس .

وإذا تركنا الغزالي المتكلم والفيلسوف والمتصوف فإننا أمام الغزالي الفقيه الذي اتجه إليه في صدر حياته العلمية ولم يتركه حتى في حياة التصوف التي عاشها من بعد وله فيه وفي أصوله التأليفات المحكمة الدقيقة ما بين موسوعة مبسطة ، وموجزة ، ووسيلة ، وقد قال ابن السبكي في تأليفاته في الفقه وغيره : « له في المذهب الشافعي البسيط والوسيط ، والوجيز والخلاصة وفي سائر العلوم كتاب إحياء علوم الدين ، وكتاب الأربعين وكتاب الأسماء الحسنی ، والمستصفى في أصول الفقه والمنحول في أصول الفقه ألفه في حياة أستاذه إمام الحرمين ، وبداية الهداية ، والمآخذ في الخلافات ، وتحصين المآخذ ، وكيمياء السعادة ، والمنقذ من الضلال ، والبيان المنتحل من الجدل وشفاء العليل في بيان مسائل التعليل ، والاقتصاد في الاعتقاد ، ومعيان النظر ، ونحك النظر ، وبيان القولين للشافعي ، ومشكاة الأنوار ، والمشكاة في الرد على الباطنية ، وتهافت الفلاسفة ، والمقاصد في بيان اعتقاد الأوائل ، وإلجام العوام عن علم الكلام ، والغاية القصوى وجواهر القرآن ، وبيان فضائح الإمامية والمختصر الأخير وكتاب ميزان العمل وكتاب أسرار معاملات الدين . . . » .

بعد هذا العرض السريع ، لو أردنا أن نشير إلى الغزالي بلقب فماذا نقول ؟ أنسميه فقيهاً أم متكلماً أم صوفياً أم فيلسوفاً ؟ إن كل تسمية من هذه التسميات تلقى اعتراضاً . إنه ليس فقيهاً كالشافعي وأحمد بن حنبل ، ولا متكلماً كالنظام والعلاف ، ولا صوفياً كعمر ابن الفارض ، ومحيي الدين بن عربي ، ولا فيلسوفاً كأرسطو وابن رشد . إن كل تسمية من هذه التسميات يمكن أن تسيء إلى الغزالي إذا أطلقت عليه أو أن تنقصه بعض حقه ، ولقد كان من التوفيق إلى حد بعيد في العلم وفي الحق أن يسمى الغزالي منذ زمن طويل حجة الإسلام ، ذلك لأن هذا المفكر العبقرى لما تعرض للفقه وللکلام وللتصوف ولل فلسفة لم يكن في خياله ولا في منهاجه إلا الدفاع عن الدين عامة وعن الإسلام خاصة من أجل ذلك كانت تسميته حجة الإسلام تسمية موفقة صحيحة ودالة ودقيقة في وقت واحد .

ولأن الظروف السياسية والفكرية والاجتماعية والعصر الذي نشأ فيه هو الذي دفعه إلى شيء من هذا كما أشرنا ، فالغزالي الذي أحس لدى العامة بلبلة الأفكار والانصراف عن تعاليم

الدين ، فهناك من يستبيح المحرمات ومن يتجمل عن العبادات وهناك الإباحي الذي لا يلتزم بمبدأ أو دين . والشاك الذي ينكر الله واليوم الآخر . وغير ذلك من التيارات الفكرية المتناقضة فاعتقد الغزالي أنه يستطيع مع وزيره وصديقه نظام الملك عن طريق المدارس النظامية المنتشرة في الدولة السلجوقية أن يعود بالأمور إلى نصابها ولكنه لم يلبث الوزير والمعين أن قتل غدرًا الأمر الذي جعله يتجه نحو طريق آخر للإصلاح والتقويم ألا وهو طريق الزهد والعبادة والخلوة والاعتكاف .

وفيما يلي من صفحات تلخص بعض الأفكار والنظريات التربوية والنفسية التي تركها لنا من خلال كتبه ومؤلفاته المتعددة التي زاد عددها عن الأربعمئة مؤلف ما بين فتوى في رسالة صغيرة وبين مؤلف مثل كتاب إحياء علوم الدين في أربعة أجزاء ضخام^(١٤) .

٣ - فلسفة التربية عند الغزالي :

كتب الغزالي في شؤون التربية في عدد من مؤلفاته التي تتضمن آرائه في التربية من أهمها : « فاتحة العلوم » « أيها الولد » « ميزان العمل » « الرسالة اللدنية » ثم كتاب إحياء علوم الدين الذي يعتبر من أكبر كتبه في علم الكلام والفقه والأخلاق والتربية .

والدارس لما كتب الغزالي عن التربية وشؤونها في مؤلفاته المختلفة وعلى الأخص في إحياء علوم الدين يجد أنه وضع نظاماً تربوياً كاملاً شاملاً ومحدداً . ولا غرابة في هذا ، إذ أن التربية نتيجة حتمية للفلسفة فإن الفيلسوف يعمل على نشر مذهبه ومبادئه التي يدين بها فيلجأ إلى التربية يتذرع بها لتساعده على الوصول إلى تحقيق غرضه . ولقد شبه أحد الفلاسفة والمربين المعاصرين شبه التربية والفلسفة بوجهي العملة الواحدة لأن الفلسفة والتربية لا تفرقان ، فتقوم التربية بنشر المذهب الفلسفي وتعليمه للناس ، وتقوم الفلسفة بتحديد هدف النظام التربوي ورسم الوسائل والطرق التي تساعد على الوصول إلى الهدف .

وقد رسم الغزالي هدفه التربوي وفقاً لنظريته للحياة أي وفقاً لفلسفته ثم وضع المنهج العلمي الذي رآه مناسباً لتحقيق هدفه وغرضه فصنف العلوم وقسمها إلى شرعية وغير شرعية يقول^(١٥) : « وأعني بالشرعية ما استفيد من الأنبياء ، ولا يرشد العقل إليه مثل الحساب ولا التجربة مثل الطب ، ولا السماع مثل الفقه . فالعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود وإلى ما هو مذموم وإلى ما هو مباح ، والمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب وذلك ينقسم إلى ما هو فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة . أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري في حاجة

بقاء الأبدان على الصحة ، والحساب فهو ضروري في المعاملات وقسم التركات و الوصايا والموارث وغيرها . وهذه العلوم لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج أهل البلد ، وإذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين . فلا تتعجب من قولنا إن الطب والحساب من فروض الكفاية ، فإن أصول الصناعات أيضاً من فروض الكفاية كالزراعة والحياسة والسياسة والحجامة والخباطة وغيرها فإنه لو خلا البلد من الحجام لسارع الهلاك إليهم وخرجوا بتعريضهم أنفسهم للهلاك ، فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء وأرشد إلى استعماله وأعد الأسباب لتعاطيه فلا يجوز التعرض للهلاك بإهماله . وأما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ولكن يفيد زيادة قوة في القدر المحتاج إليه . وأما المذموم منه فعلم السحر والطلسمات وعلم الشعبة والتليسات والمباح منه علم الأشعار التي لا سخر فيها وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه ... » (١٦) .

٤ - علم نفس الطفل عند الغزالي :

يبنى الغزالي رأيه في علم نفس الطفل على أساس نظريته إلى النفس الإنسانية وعلى فهمه لطبيعة الطفل وغرائزه . فهو يرى أن النفس خلوة من أي نقش وفي هذا يقول : « الصبي أمانة عند والده ، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما ينقش عليه ومائل إلى كل ما يحال إليه . فإن عود الخير وعمله نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة ، وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له ومؤدب . وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقى وهلك وكان الوزر في رقبة القيم عليه والوالى^(١٧) له . وهو في هذا يوافق أصحاب المذهب التجريبي من الفلاسفة ولاسيما أصحاب المدرسة التجريبية الإنكليزية مثل لوك وهيوم الذين كانوا يرون أن النفس تولد صفحة بيضاء خلوة من أي نقش Tabula rasa ، وأن ليس في الفكر ما لم يكن من قبل في الحس . والطفل في نظر الغزالي تبعاً لهذا يتقبل الخير والشر على حد سواء وهو كما يقول الحديث الشريف : يولد على الفطرة ، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه^(١٨) . وفي هذا يقول : وكما أن الغالب في الأصل المزاج المعتدل ، وإنما تعترى المعدة المضرة بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال فكذلك كل مولود يولد معتدلاً صحيح الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه^(١٩) علماً بأن الغزالي لا ينكر الاستعدادات الوراثية التي تتحكم في عملية التعلم فهو يؤمن بأثر التربية ودورها في توجيه الغرائز وفي تقويتها وإضعافها ولكنه يعترف بدور الطبيعة الأصلية ويعرف حدود التربية والاكتساب والتطبيع ، ويلتقي في هذا مع علماء النفس المحدثين فيقول : « إن النواة ليست بتفاح ولا نخلة قبل أن نتعهدا بالغرس والتربية . على أن التربية لا يمكنها أن تغير

من استعداد النواة لقبول بعض الأحوال دون بعض فتجعل من نواة النخل تفاحاً وبالعكس^(٢٠)، ويقول أيضاً : « فكذاك الغضب والشهوة لو أردنا قمعها وقهرها بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً ولو أردنا سلاستهما وقودها بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه^(٢١) » .

وفي هذا يلتقي الغزالي مع علماء النفس المحدثين والمربين فيما يتصل بالحدود بين الوراثة والبيئة والطبع والتطبع أو ما يسمى : (Nature and Nurture) وهو يرى بوضوح أن اختلاف الطبائع لا يرجع إلى آثار التربية وحدها وإنما يتأثر أيضاً بالطبيعة الموروثة وباختلاف قوة الشهوة أو ضعفها .

بل يذهب الغزالي إلى أبعد من هذا فيقرر مبدأ الفروق الفردية التي ترجع إلى اختلاف الوراثة والاستعدادات الفطرية ويبين حدود التربية تبعاً لهذه الفروق وواجبات التربية تجاه هذه الفروق فينصح الغزالي بأن « يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله ، فينفره أو يخبط عليه عقله^(٢٢) » وقال : « بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد ، وفي حاله وسنه ومزاجه ، وما تحتمله بنيته من الرياضة ويبنى على ذلك رياسته^(٢٣) » .

وهو فوق هذا لا يرى أن الطبيعة البشرية فاسدة (كما ذهب إليه بعض المربين المسيحيين في العصور الوسطى) وينبغي قمعها وزجرها وتطهيرها . بل رأى أن للشهوات والغرائز وظيفتها وأن الغرض من التربية ليس قمعها وكتبها بل الاتجاه نحو حسن توجيهها . يقول : فإن الشهوة خلقت لفائدة وهي ضرورية في الجيلة فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه وهلك^(٢٤) ، ويرى الغزالي أن الطفل : « يولد معتدلاً صحيح الفطرة وأن أبويه يعطيانه دينهما أيا كان ، كما يتطبع الطفل بالطباع الرديئة ، ويتعلم رذيل الخصال من البيئة التي يعيش فيها ومن الطريقة التي يعامل بها ومن العادات التي يتعود عليها وكما أن جسم الطفل يكون ناقص التكوين عند الولادة وإنما يكمل ويقوى بالنمو والتربية بالغذاء فكذلك طبيعة الطفل التي فطر عليها والتي هي خيرة من يد خالقها ، تكون ناقصة التكوين ويمكن أن تكتمل وتتجمل بالتربية الصالحة^(٢٥) » ، وما أشبه هذا القول بما جاء في كتاب « أميل » لروسو عن تربية الصغير وطبيعته .

٥ - الغزالي وتربية الطفل :

انطلاقاً من نظرة الغزالي إلى نفسية الطفل وطبيعته فهو يرى أن التربية تبدأ من الحضانة فلا يستعمل في حضائته وإرضاعه إلا امرأة صالحة متدينة تأكل الحلال^(٢٦) ، وينبغي أن يحسن مراقبته وأن يقوى فيه خلق الحياء عند ظهوره فيه ، وأن يعلم الطريق المستقيم في تناول الطعام والمشاركة فيه ، فعليه أن يأكل مما يليه ، وألا يبادر إلى الطعام قبل غيره ، وألا يحرق النظر إليه ولا إلى من يأكل ، وألا يسرع في الأكل وأن يجيد المضغ ، وألا يوالي بين اللقم ، ولا يلمطخ يده ولا ثوبه ، وعليه أن يحفظ الصبي عن الصبيان الذين تعودوا التمتع والرفاهية ولبس الثياب الفاخرة ، وكذلك الصبيان الذين ساءت أخلاقهم . ومن الطرق التي يراها الغزالي إلى إبعاد الصبي عن العبث والمجون هي شغل أوقات فراغه كأن يتعلم الصبي القرآن الكريم وأحاديث الأخيار وحكايات الأبرار وأحوالهم ، ويحفظ من الأشعار التي فيها ذكر العشق وأهله ويحفظ من مخالطة الأدباء الذين يزعمون أن ذلك من الظرف والركة ، فإن ذلك يغرس في قلوب الصبيان بذور الفساد ، ويذكرنا هذا بما قاله المربي الأمريكي جون ديوي بأن للمدرسة ثلاث وظائف أساسية هي تظهير المعلومات وتنظيمها وتبسيطها .

وينبغي أن يمنع من النوم نهاراً فإنه يورث الكسل ولا يمنع منه ليلاً ولكن يمنع الفرش الوطيئة حتى تتصلب أعضاؤه ولا يسمن بدنه فلا يصبر عن التمتع بل يعود الخشونة في المفرش والملبس والمطعم .. ويعود في بعض النهار المشي والحركة والرياضة حتى لا يغلب عليه الكسل^(٢٧) .

« وأن يعود التواضع والإكرام لكل من عاشره والتلطف في الكلام معهم . وينبغي أن يعود ألا يصبق في مجلسه ، ولا يتمخط ولا يتشاءب بحضرة غيره ، ولا يستدبر غيره ولا يضع رجلاً على رجل ، ولا يضع كفه تحت ذقنه ، ولا يعمد رأسه بساعده فإن ذلك دليل الكسل ، ويعلم كيفية الجلوس ويمتنع من كثرة الكلام .. وأن يحسن الاستماع مهما تكلم غيره ممن هو أكبر منه سناً ، وأن يقوم لمن فوقه ، ويوسع له المكان ويمنع من لغو الكلام وفحشه ومن اللعن والسب »^(٢٨) .

ويدرك الغزالي شأن معظم المربين أهمية اللعب للطفل وحاجاته إلى ألوان النشاط الحسي « أن الصبي ينبغي أن يؤدي له بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلاً يسترخ إليه من تعب المكتب بحيث لا يتعب من اللعب فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائماً يميئ قلبه ويبتل ذكائه وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه »^(٢٩) .

كما نصّح الغزالي بأن يتجنب المعلم استعمال القسوة في تهذيب السلوك فقال : « أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح ، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ »^(٣٠) ، كما نصّح بعدم التماهي في العقاب والتأنيب ذلك لأن الصبي سوف « يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه فليكن الأب حافظاً هيئته في الكلام معه فلا يوبخه إلا أحياناً والأم تخوفه بالأب وترجره أحياناً »^(٣١) .

٦ - الغزالي والصحة النفسية :

شبه الغزالي النفس أو القلب بالجسم فإن كان الجسم صحيحاً متناسقاً في أعضائه ومتزناً فإن الجسم يكون سليماً من الأمراض ، أما إذا مرض عضو في الجسم أو اختل فإن الجسم يفقد اتزانه ويصبح سقيماً ، كذلك فإن الاعتدال في الأخلاق والصفات دليل على صحة النفس (القلب) والانحراف في الخلق دليل على مرض النفس وسقمها^(٣٢) ، وبإزالة المرض من جسم الإنسان يشفى ويكتسب الصحة كما أن إزالة الرذائل وتطهير السريرة يشفيان النفس من مرضها وعلتها . ويقول الغزالي إن علاج الأبدان يحتاج إلى طبيب عالم بطبيعتها وبأنواع مرضها وبوسائل علاج هذه الأمراض . كذلك فعلاج النفوس يحتاج إلى مرب عالم بطبيعة النفس البشرية وبنقائصها وبوسائل إصلاحها ، وكما يتسبب جهل الطبيب في إتلاف صحة المريض فإن جهل المعلم أو المربي يتسبب أيضاً في إفساد خلق المتعلم ، يقول الغزالي : « فكذلك الشيخ المتبوع يطيب نفوس المريدين ويعالج قلوب المسترشدين ، ينبغي ألا يهجم عليه بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكتهم وأمات قلوبهم بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حاله وسنه وما تحتمله بنيته من الرياضة وينى على ذلك رياسته »^(٣٣) .

وكذلك من نصائحه في هذا المجال أن يسلك المعالج سبيل التدرج مع الغلمان الذين لا يقتدرون على ترك الخلق السيء دفعة واحدة ، وفي هذا يقول : « ومن لطائف الرياضة إذا كان المريد لا يسخو بترك الرعونة رأساً أو بترك صفة أخرى ولم يسمح بضدها دفعة أن ينقله المربي من الخلق المذموم إلى خلق مذموم أخف منه »^(٣٤) ، ويقول أيضاً : « وإن كان رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالباً عليه فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل ، ولا ذل أعظم من ذل السؤال فيكلفه المواظبة على ذلك حتى ينكسر كبره وعز نفسه فإن الكبر من الأمراض المهلكة وكذلك الرعونة »^(٣٥) ، « وإن رأى الغضب غالباً عليه ألزمه الحلم والسكون وسلط عليه من يصحبه ممن فيه سوء الخلق ويلزمه خدمة من ساء خلقه حتى يمرن نفسه على الاحتمال »^(٣٦) .

ويؤكد الغزالي على أن أقوم الطرق لاكتساب الفضائل إنما هي الرياضة ويعني بها حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب « فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود فطريقه أن يتكلف فعل الجواد وهو بذل المال فلا يزال يطالب به نفسه ويواظب عليه تكلفاً مجاهداً نفسه فيه حتى يصير طبعاً له ويتيسر عليه فيصير به جواداً وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر ، فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة مديدة وهو فيها مجاهد نفسه ومتكلف إلى أن يصير ذلك خلقاً وطبعاً فيتيسر عليه وجميع الأخلاق المحمودة تحصل بهذا وغايته أن يصير الفعل الصادر عنه لذياً » (٣٧) ..

ويؤكد أخيراً على أهمية القدوة الصالحة والمثل الحسن من المرشد حتى يستطيع علاج المسترشدين فيقول : « مثل المعلم المرشد من المسترشدين مثل الظل من العود فكيف يستوي الظل والعود أعوج » (٣٨) .

٧ - نظرية الفعل المنعكس الشرطي عند الغزالي (٣٩) :

لقد حاول الفلاسفة على اختلافهم دراسة الظواهر النفسية المختلفة كالإحساس والإدراك والمعرفة فخلفوا لنا آثاراً لها أهمية كبيرة في تاريخ علم النفس حتى إننا نجد كثيراً من الآراء والخواطر والنظريات تناولت موضوعات هي في الحقيقة في بحوث علم النفس الحديث . وقد تناولها الفلاسفة وعلى الأخص الفلاسفة المسلمون أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي بالبحث الدقيق ، ولهذا فإن كثيراً من الحقائق العلمية الهامة التي تضمنها التراث والثقافة الإسلامية قد قذف بها العلماء المسلمون في تواضع وقلة مبالاة ، بل وفي لمحات فكرية عابرة في زاوية بسيطة من كتاب في سطر أو أقل من سطر . ومما يؤسف له إغفال بعض مؤرخي علم النفس من الكتاب الشرقيين والغربيين وحتى من العرب أنفسهم كثيراً من الحقائق العلمية رغم ثبوتها في الواقع .. وما قصة هذه النظرية التي أثبتتها الغزالي ثم تلقفها آخرون وعرفت باسمهم إلا من هذا القبيل . وما السر في هذا اللبس إلا هذا السبب نفسه وهو أن المحدثين جعلوا من الوسائل التجريبية الحديثة والدراسات الغربية حجاباً كثيفاً حال دون الانتباه إلى أن الغزالي هو الذي أوضحها وقررها في أكثر من موضع في مؤلفاته المتعددة . ولو صعد هؤلاء الكتاب بأبصارهم إلى القرن الخامس الهجري حيث عاش الإمام الغزالي لرأوا تلك المناقشة العلمية الفلسفية مع المعتزلة في موضوع مترامي الأطراف وهو ماهية الحسن والقبح العقليين ووجدوا تلك النظرية الشرطية الاقتراعية التي يسندوها جميع علماء النفس اليوم إلى أصحاب المدرسة

الشرطية الاقترانية وبخاصة بافلوف الذي تنسب إليه هذه النظرية والتي اكسبته جائزة نوبل لعام ١٩٠٤م لاكتشافه لها إثر دراسته للغدد الهضمية وارتكاساتها الشرطية (الاقترانية) دون الانتباه إلى أن الغزالي هو الذي قررها وكشف قانونها مع أن المنطق يقضي بأن يكون الذين وصلوا إلى غور الحقائق عن طريق فكرهم المجرد أقرب إلى الإعجاب والإجلال من الذين استعانوا على ذلك بمعاول المادة والتجربة والوسائل .

ولا بد لنا من الإشارة إلى كتاب المستصفى الذي يعتبر من أنفس ما كتبه الغزالي في باب الأصول وأهمية هذا الكتاب بالنسبة لنا لكونه عرض فيه نظرية الفعل المنعكس الشرطي أو كما سماها : سبق الوهم إلى العكس^(٤٠) ، وذلك عندما دخل مع المعتزلة في نقاش فلسفي مستفيض حول مسألة الحسن والقبح العقليين في الأشياء ، وخرج الغزالي من هذه المناقشة بعد أن بين للمعتزلة أنهم في حكمهم على الحسن والقبح الذاتي في الأشياء انساقوا وراء أوهام اقترانية تخيلوها أحكاماً عقلية ، وبعد أن بين لهم أيضاً أن ما نراه حسناً لذاته هو في الحقيقة ليس كذلك وإنما ثبت فيه الحسن بسبب مصاحبته اللازمة لغرض من الأغراض . فالأمور كلها بحد ذاتها سواء وإنما يتصف بعضها بالحسن والآخر بالقبح نظراً لاقترانها بأغراض الناس ومصالحهم وفوائدهم ومصاحبة هذه الأمور الاقترانية اللازمة لها . ونحن من شدة إلفنا للترابط الكائن بين الذات والأمور الإضافية المصاحبة والملازمة لها ، واستمرار هذا الاقتران وهذا الارتباط الذي يظهر بين الأشياء وخواصها حتى بتنا نظن ونتوهم أن معنى الحسن أو القبح قد غدا كامناً في ذاتها لا ينفكان عن الآخر ولا يفصل أحدهما عن الآخر . يقول الغزالي :

« لا تظهر الأشياء في الوجود منفردة منعزلة عن الأوصاف الإضافية والأمور الاقترانية التي تصاحب هذه الأشياء ، حتى غدت هذه الأمور الاقترانية المصاحبة لهذه الأشياء وكأنها مقرونة بإطلاق بسبب استمرار الارتباط بينها ، وطول الاقتران بها وألفة الناظر لهذه الأمور متبوعة أو ملازمة لما هو مقرون بها » ويقول :

« فإن ما يرى مقروناً بالشئ يظن أن الشئ أيضاً لا محالة مقرون به مطلقاً ولا يدري أن الأخص أبداً مقرون بالأعم والأعم لا يلزم أن يكون مقروناً بالأخص ومثاله : نفرة نفس السليم (وهو الذي نهشته الحية) عن الحبل المبرقش اللون لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى »^(٤١) .

ويقترّب (سكر) من الغزالي في طريقة حدوث الربط الشرطي ، يقول سكر : كما هو الحال بالنسبة للولد الذي احترقت أصبعه مرة من موقد حار فتعلم تجنب المواقف وما شابهها حتى ولو كانت باردة ، والشئ نفسه ينطبق على الإنسان الذي لدغته الحية مرة فتعلم تجنب كل الحيات وما شاكلها حتى ولو كانت حبالاً لا يتحرك ولا يلدغ .

ولقد ميز الغزالي بين استجابة الخوف الناجمة عن الاقتران من أنها استجابة كسبية وليست فطرية ، إذ قال : إن الصبي إذا كان في بيت دخل عليه سبع أو حية ربما كان لا يخاف وربما مد اليد إلى الحية ليأخذها ويلعب بها ولم يحدث الخوف إلا إذا كان معه أبوه وهو عاقل فخاف من الحية وهرب منها ، أو يحدث الخوف إذا لدغته هذه الحية^(٤٢) .

وجدير بنا أن نذكر هذا التحليل الذي قدمه (ماورر) للتعلم الشرطي الذي يشبه إلى حد كبير ما قاله الغزالي عن نفرة السليم الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش لأنه وجد الأذى مقروناً بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى دوماً ، إذ يضرب (ماورر) مثلاً مشابهاً عن طفل عضه كلب ، فإن رؤية الكلب تصبح مثيراً مشروطاً للخوف ، وفي مناسبة متأخرة فإن رؤية هذا الكلب أو رؤية أي كلب أو ما شابه الكلب تسبب الخوف .

وفي تجارب واطسون على الأطفال ثبت أنهم علموا الاستجابة بالخوف والنفور من الجرذان البيض . فإنهم أصبحوا يخافون كل ذي فراء ولاسيما إذا كان الفراء أبيضاً حتى إن بعضهم صار يخاف من القطن .

وينتقل الغزالي إلى عرض مثال آخر لتوضيح نظريته فيقول : « وكذلك تنفر النفس عن العسل إذا شبه بالعدرة لأنه وجد الأذى والاستقذار مقروناً بالرطب الأصفر فتوهم أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر الأكل وإن حكم العقل بكذب الوهم^(٤٣) » .

فاستجابة الإقدام على العسل استبدلت بعد عملية الاقتران إلى العكس وهي الإخجام عن العسل والنفور عنه ، فإن الوهم الاقتراني يسبق العقل إلى العكس ، ومن هنا جاء اصطلاحه سبق الوهم إلى العكس . وفي مناسبة أخرى يورد لنا استجابة النفور من العسل إذا وجدته الإنسان في محجمة الحجام مع أن المحجمة لا تغير ذات العسل وأن النفور منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر فيتوهم أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ولا يدري أنه مستقذر بصفة في ذاته^(٤٤) .

ولا يقتصر كلام الغزالي على دور الأوهام الاقترائية وأثرها في تكوين المخاوف الشرطية والمحبة والكراهية الشرطية بل يتعداها لتشمل أنواع أخرى من جوانب السلوك فإن أثر الأوهام عظيم في النفس وقواها لدرجة تتأثر بها هذه القوى وتتسخر لخدمتها مطيعة للأوهام وإن كانت كاذبة حتى إن الأفعال المنعكسة اللاإرادية تصبح بعد عملية الاقتران خاضعة ومطوعة للأوهام . يقول الغزالي تحت عنوان الوهم والقوة النفسية العملية^(٤٥) :

« إن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء والقوى التي فيها فتحركت إلى الجهة المطلوبة حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداقه وانهضت القوى الملعبة فياضة باللعب من معادنه » . وفي هذا الكلام إشارة إلى الاشتراط الكلاسيكي للاستجابة غير الإرادية للعضلات الملساء في الأبحشاء والغدد الذي تحدث عنه (بافلوف) فيما بعد . إن هذا النوع من الأشراف يسميه سكندر بأشراف السلوك الاستجابي لأن رؤية الطعام الطيب المذاق تصبح مثيراً مشروطاً لتحلب الأشفاق باللعب .

وقبل أن نغادر مثال الغزالي في الاستجابة اللعابية التي سبق بها بافلوف ، جدير بنا أن نتكلم عن النظام الدلالي أو الإشاري الذي أشار إليه الغزالي قبل أن يتكلم عنه بافلوف أيضاً . يقول الغزالي في كتبه الاقتصاد في الاعتقاد^(٤٦) :

« إن صورة طعم الطعام تحدث في الفم جريان اللعب ، كما لو نظرت إلى من يأكل حامضاً فكأنك تدرك في ذوقك إحساس الحامض على لسانك فلا فرق بين تأثير صورة الحامض الموجودة في دماغك وتأثيره بنفسه على ذوقك لأن الانفعال الجسمي هو عينه إلا أن الصورة تكون عادة أضعف من الإدراك والإحساس » .

فتأثير صورة الحامض الموجودة المحفوظة في الدماغ والذي أدركناه لمجرد ظهور الإشارات والدلائل وهي رؤية الطعام دون وضعه بالفم هو الذي أعطانا الاستجابة اللعابية الوهمية ، وكذلك كما لو وضعنا الطعام بحد ذاته بالفم لأعطانا الاستجابة اللعابية نفسها مع الاعتراف بأن الاستجابة لصورة الشيء وشكله تكون أضعف من الإحساس والإدراك للمؤثر الطبيعي وللطعام نفسه .

ولعلنا نجد في الاستجابة اللعابية والنظام الدلالي الذي ذكره بافلوف في أبحاثه المتأخرة ودراسته التجريبية أن الغزالي قد سبق بالكلام عن هذا الموضوع . فهو يستعمل المثال نفسه في الاستجابة اللعابية للإنسان من تأثير الطعام وأثر الإدراك الأول على الانفعال الجسمي وما تركه هذا المؤثر في الدماغ من أثر أعطى الاستجابة عينها ثانية - أو قريباً منها - دون أن

يمس بذلك العضو الحاس وإنما كان المؤثر صبورة الطعام الاقترانية الموجودة في الدماغ وبهذا يعطي الدور الفيزيولوجي للدماغ الذي توصل إليه بافلوف فيما بعد .. الأمر الذي قاده إلى وضع عنوان إضافي لكتابه المشهور « الانعكاسات الاشتراطية » .. فقال عنه : بحث في الفاعلية الفيزيولوجية للقشرة الدماغية ، هذا فضلاً عن أن الغزالي يصف لنا هذه القوة الوهمية بأنها الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالأشياء الجزئية والصور الحسية وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية ^(٤٧) .

وتأكيداً على مكانة هذه القوة الوهمية ومكانتها في الدماغ ودورها يقول : « وهي مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ في جانبه الأخير فمحلها وآلتها الدماغ كله » ^(٤٨) .

والخلاصة أن مفهوم النظام الإشاري واستجابة سيلان اللعاب والدور الفيزيولوجي للدماغ وتكوين السلوك الاستجابي والوسيلي عند الغزالي كلها دليل واضح على هذا النظام الاشتراطي الاقتراني الكامل عنده ، لذا فهو صاحب النظرية الأولى في الأشراف وسبق بها بافلوف وغيره من علماء الأشراف .

ويتابع الغزالي شرح نظرية سبق الوهم إلى العكس الاقترانية بالأمثلة الحسية التي توضح الأسباب والدواعي لتشكيل الأوهام الاقترانية وما ينجم عنها من استجابات الإقدام والإحجام ترجع في أساسها إلى المستبقات المقترنة فيقول عن الإشراف العاطفي : ^(٤٩) « حتى إن الطبع ينفر عن حسناء سميت باسم اليهود ، إذ وجد الاسم مقروناً بالقبح فظن أن القبح أيضاً ملازم للاسم » ^(٥٠) .

فبعد عملية الاقتران هذه بين الفتاة الحسنة التي كانت تستوجب الإقدام وبين الاسم اليهودي الذي أطلق عليها أصبح الطبع ينفر منها مع أنها تستوجب العكس .

ثم ينتقل الغزالي بعد ذلك إلى ما يسمى اليوم (بتعميم المثير) فيقول : « فالمشاهدة والتجربة تدل على أن الحب يتعدى من ذات المحبوب إلى ما يحيط به ويتعلق بأسبابه ويناسبه ولكن ذلك من فرط المحبة » ^(٥١) . « فمن أحب الله أحب كل ما يتعلق به ومن أحب إنساناً أحب صنعته وخطه وجميع أفعاله » ^(٥٢) .

« وقد يحب محبوب ذلك الإنسان ومن يخدمه ومن يشني عليه محبوبه كما يحب من يسارع إلى رضا محبوبه حتى قال بقية بن الوليد : إن المؤمن إذا أحب المؤمن أحب كلبه ، والأمر كما قال وتشهد له التجربة في أحوال العشاق ويدل عليه أشعار الشعراء ولذلك يحفظ الحب

ثوب المحبوب ويخفيه تذكرة من جهته ويحب منزله ومحلته وجيرانه حتى قال مجنون بني عامر :

أمر على الديار ديار ليلي أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حنب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي .منبهاً إلى سبب حب الأوطان :

وحبب أوطان الرجال إليهم مآرب قضاها الشباب هنالكا

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

وينتقل الغزالي بعد ذلك إلى نوع آخر من أنواع الأشراف ألا وهو الإشراف الفكري^(٥٣)

وبهذا يعطي نظريته الاقترانية صفة الشمول حيث تتعدى المؤثرات المادية والحسية والعاطفية لتشمل أشراف الأفكار والآراء أو الأحكام ووجهات النظر ومثال ذلك يقول :

« هناك مسألة عقلية جليلة ما،تورد على بعض العوام فيقبلها ، فإذا قلت هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه إن كان يسىء الاعتقاد فيمن نسبت إليه »^(٥٤) .

ثم يقول الغزالي : « ولا يظن الإنسان أن عملية سبق الوهم إلى العكس الاقترانية الشرطية تقتصر على الإنسان العامي بصورة خاصة ، إذ ليس هذا طبع العامي وحده بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم لأن قوى النفس كلها خلقت مطيعة للأوهام وإن كانت هذه الأوهام كاذبة وإن حكم العقل بكذب الوهم »^(٥٥) .

فالأوهام تقود العضوية إلى إجراء عمل سلوك ما سواء كان هذا السلوك منبثقاً من العضلات الإرادية كالإقدام (الإقبال) والإحجام (النفور والخوف والهرب) أو منبثقاً من العضلات غير الإرادية كالكرهية والاشمئزاز أو الغدد ومفرزاتها كتغلب الأشدق باللعب إذا توهمت شيئاً طيب المذاق .. فالسلوك المدفوع بهذه الأوهام الناجمة عن الاقتران والربط بين الأمور تشمل كل استجابات العضوية من أفعال منعكسة وردود أفعال متمثلة بالإقدام والإحجام والإقبال والنفور ، والمحبة والكرهية ، والخوف والارتياح ، واللذة والألم ، والسرور والرضى .

يستنتج الغزالي أخيراً معمماً نظريته الاقترانية فيقول : إننا حين نشاهد تعاقب حادثتين ويطول الاقتران بينهما ، فإن هذا الاقتران المشاهد يدفعنا إلى إطلاق حكم على تسمية إحداهما علة والأخرى معلولاً بدون وجود أية رابطة عقلية بين الحادثتين ، وتعليل ذلك كون العادة جارية وفق الأسباب والمسببات ، ولم تخرق هذه العادة عن أمرها التي هي عليه ، فإن استمرار

هذه العادة على السير وفق ما ألفه الإنسان أكسب هذه الأمور في أذهاننا ترسيخاً يقتضي جريان هذه الأمور وسيرها وفق العادة الماضية .

ويقول أيضاً : إن المشاهدات التي تتراءى لنا في الواقع تظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير وإن لم تكن ثمة أية رابطة حتمية في واقع الحال .

فالأحكام الوهمية التي يطلقها الإنسان تقوم على أساس من الاقتران المستمر المشاهد في الواقع بين أمر وآخر . وهنا يبدو لنا الغزالي في نقده للعلة يكون قد سبق أشهر العلماء الذين انبروا لهذا الموضوع ونقدوه ، ومن الطريف أن رأى الغزالي في هذا المجال الذي عارض به رأي « الفارابي » و « ابن سينا » في السببية قد وجد له أنصاراً في العصر الحديث فرددوه وقال به فلاسفة لهم شأنهم في عالم الفكر ونذكر على سبيل المثال : « مالبرانش » و « هيوم » اللذين أيدا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه في شيء هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية . وبهذا المعنى أيضاً لاحظ بعضهم أن هناك أشياء كنا نعدها عللاً ثم لم تلبث بعد تحليلها أن تبيننا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذي دفع « مالبرانش » و « بيركلي » أن يردا الظواهر كلها إلى القوة الوحيدة والعلة المطلقة وهي الله جل شأنه .

ولعلنا نجد « هيوم » أقرب إلى تفكير الغزالي في هذا الموضوع . وإذا كانت نظرية الغزالي في نقض العلة وتفسير العلاقة الناجمة عن تعاقب حادثتين الواحدة بعد الأخرى بالحكم الوهمي الذي تكون من طول الاقتران واستمراره والذي يخيل إلى الذهن ارتباطاً سببياً بينهما . وإن لم تكن ثمة أية رابطة عقلية في الواقع ، إذا كانت نظرية الغزالي هذه قد لاقت قبولاً من بعض الفلاسفة في عالم الفكر فإننا نجد أيضاً لهذه النظرية أنصاراً في العصر الحديث في ميدان علم النفس التطبيقي والتجريبي .

ويتضح لنا هذا المعنى الذي قال به الغزالي بما يسميه علماء النفس اليوم : برد الفعل الشرطي إذ ثبت عندهم بالتجربة أن أي مؤثر من المؤثرات المختلفة في النفس إذا تكرر وجوده بمصاحبة أمر ما ولو بمحض الصدفة ، فإن هذا المصاحب يكتسب هو الآخر في النفس شيئاً من قوة ذلك المؤثر فيفعل فعله ويحقق نتيجته أو قريباً منها .

ويمثلون لذلك بالتجربة التي قام بها « بافلوف » على الكلاب حين اقترن صوت الجرس بظهور الطعام أمامها واستمر هذا الاقتران مدة من الزمن فرسخ هذا الارتباط بين الأمرين

في تصورهما وأثر تأثيراً معيناً في نفوسهما ولو قلنا إن الكلاب لها عقل على قدرها تفكر به لقلنا إنها ظنت أو اعتقدت أو توهمت من طول استمرار هذا الاقتران بين الجرس والطعام ، أن الجرس هو السبب المؤثر في ظهور الطعام وحضوره ، فهذه الحادثة الاقترانية الشرطية ظهرت أمام الكلاب بمظهر السببية والتأثير .

وبهذا المعنى تقريباً نجد « سكونر » صاحب الإشارات الإجرائي يبين لنا نوعاً من الإشارات الناجم عن التعزيز العارض ويطلق عليه اسم : السلوك الخرافي أو الوهمي Superstitious Behavior - Comportement Superstitieux ، ولعل أنجح مثال تجريبي على السلوك الخرافي الوهمي عند سكونر كان يحدث مع الحمام ولكن حدوثه مع البشر ليس أمراً عسيراً . فإذا حمل طالب تيممة معه إلى الامتحان وأحسن الأداء في الامتحان فإن هذه الخبرة ستجعله أميل إلى حمل التيممة إلى امتحانه القادم ، فإذا تكرر نجاحه جعله هذا أميل إلى الربط والاقتران بين حمل التيممة والنجاح وكأن ثمة ارتباطاً سببياً بين حملها والنجاح ، وبالتالي يميل إلى حملها في كل امتحان يجتازه بالرغم من أن التيممة لم تفده يقيناً ، ومن أنه كان سينجح على كل حال هذا طبعاً إذا تركنا جانباً الثقة التي منحها التيممة به مما حفزه على النجاح . وتفسير السلوك الوهمي الخرافي عند سكونر يقابل ما نحن بصددده في نقض الغزالي للعلية والسببية وتعليه لها بالحكم الوهمي . ويلتقي سكونر مع الغزالي أيضاً في موضوع تكوين الكثير من المعتقدات والآراء الشعبية واكتسابها عن طريق هذا التعلم الخرافي الناجم عن الاقتران الذي رسخ في الأذهان من طول الارتباط واستمراره .

ومهما تكن الآراء التي قيلت عن الغزالي مختلفة بين مؤيد ومعارض إلا أن الجميع متفقون على مكانته في شئون المعرفة ورسوخ قدمه فيها إذ يقف دون منازع على قمة النصف الثاني من القرن الخامس الهجري عملاقاً من عمالقة الفكر ورائداً من رواد البحث وعلماء من أعلام الحقيقة فقد حوى في عقله المتفتح نتاج الفكر الإنساني ، فهو بحق فيلسوف ومربٍّ وعالم نفس .. والإنصاف يقتضينا أن نعترف له بالعراقة وبعلو المنزلة في الفلسفة والتربية والأخلاق وعلم النفس .

إننا نقدم هذه الخلاصة الوجيزة إلى المهتمين والدارسين ليقفوا بها على أهمية تلك الآراء والأفكار والنظريات ليعرفوا أن الفلاسفة المسلمين لم يكتفوا بالنقل بل أضافوا إلى الفكر الإنساني ، أفكاراً ونظريات ذات أهمية بالغة في معرفة النفس ، وأسرارها وتربيتها ولعل مقارنتنا

بين ما توصل إليه الغزالي من أفكار وبين علم النفس الحديث والتربية المعاصرة تكشف لنا جانباً من قيمة هذه الأفكار .

ويجدر بنا قبل أن نبدي الرأي الأخير وحكمنا النهائي حول الغزالي أن نرد على أولئك المعارضين للغزالي الذين يكيلون له التهم جزافاً ويلصقون بفكره وقلمه المثالب والعيوب دون مبرر لذلك ، وسوف أترك هذا الرد للغزالي للدفاع عن نفسه حين قام نقر من المعاصرين له واعترضوا عليه بمثل ما يعترض عليه اليوم :

يقول الغزالي : « ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا ، في أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تستحكم العلوم في سرائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخواطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر . وبعضها يوجد في الكتب الشرعية وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم (أي في كتب الأوائل) فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ، فلم ينبغي أن يهجر وينكر ؟ وأقل درجة العالم أن يتميز عن العامي الغمر فلا يعاف العسل وإن وجده في محجمة الحجام ، وأن يتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل وأن نفرة الطبع منه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر فيتوهم أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ، ولا يدري أنه مستقذر بصفة في ذاته .. وهذا وهم باطل وهو غالب على أكثر الخلق : فمهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلاً .. وإذا أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه ، وإن كان حقاً .. فأبداً يعرفون الحق بالرجال ، ولا يعرفون الرجال بالحق وهذا غاية الضلال »^(٥٦) .

فمن حق الوفاء للتراث العربي إمطة اللثام عن العطاء الذي قدمه لنا علماؤنا ومفكرونا ، ومن حق الوفاء للفكر أن ندون المنجزات العربية الإسلامية في كتاب منشور ليكون لنا وللأجيال المعاصرة بعض الآثار والدروس المليئة بالعبرة والموعظة وعرفاناً بما أسداه المفكرون العرب والمسلمون في غابر العصور من أياد بيضاء على نهضة هذه الأمة وعلى تطور الفكر البشري بما فيه خيرها وصلاحها .

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

- (١) نسبة إلى طوس مدينة من أعمال خراسان سميت أولاً طابران فتحها المسلمون ٢٨هـ - ٦٤٩م وخربها المغول ٧٩١هـ - ١٣٨٩م فيها قبر هارون الرشيد .
- (٢) يضبط اسم الغزالي على وجهين : أما بتشديد الزاي نسبة إلى غزال على طريقة أهل خراسان وأما بدون تشديد نسبة إلى غزالة وهي علم لبلدة قرب « طوس » .
- (٣) السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٤ ص ١٠٢ .
- (٤) تعلم الغزالي في جرجان على يد الإمام العلامة أبي القاسم الإسماعيلي بن مسعدة بن إسماعيل بن الإمام أبو بكر أحمد ابن إبراهيم الإسماعيلي الجرجاني توفي سنة ٤٧٧هـ - ١٠٨٥م وهو غير أبي النصر الإسماعيلي المتوفي سنة ٤٠٥هـ .
- (٥) يقال إن بعض (العيارين) هم الذين قطعوا الطريق عليه ، وهؤلاء جماعة ظهرت في بغداد منذ القرن الثاني للهجرة وقاموا بأعمال تخريبية في بغداد مستغلين ضعف السلطة (راجع السبكي طبقات الشافعية ج ٤ ص ١٠٣) .
- (٦) عبد الملك عبد الله بن يوسف محمد الجويني ، أبو المعالي ، ولد في جوين من نواحي نيسابور سنة ٤١٩هـ - ١٠٢٨م ، رحل إلى بغداد وجاور في مكة أربع سنوات وذهب إلى المدينة المنورة فأفتى فيها ودرس ثم عاد إلى نيسابور ، اتبع مذهب الأشعري ثم دعاه الوزير (نظام الملك) الذي بنى له المدرسة النظامية في نيسابور وصار يدرس بها ويحضر دروسه كبار العلماء ، له مصنفات عديدة من أشهرها العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، الإرشاد ، والبرهان في أصول الفقه ، ونهاية المطلب في دراية المذهب ، ويعتبر الجويني من أئمة الشافعية توفي ٤٧٨هـ - ١٠٨٥م .
- (٧) المنقذ ص ٨٧ - ٥٨ .
- (٨) المنتظم في تاريخ الأمم ج ٩ ص ١٦٩ لابن الجوزي ، وهو فقيه حنبلي وخطيب ومؤرخ في ١١١٦ - ١٢٠٠م .
- (٩) حيث درس مبادئهم وتعمق في أصول مذهبهم وطالع أشهر كتبهم منها كتاب : قوت القلوب لأبي طالب المكي (هو من أهل الجبل بين واسط وبغداد نشأ بمكة ورحل إلى البصرة ثم سكن ووعظ فيها توفي سنة ٣٨٦هـ - ٩٩٦م) .
- ودرس الغزالي مؤلفات الشيخ الصوفي الحارث المحاسبي وأقوال الجنيد البغدادي المتوفي سنة ٢٩٧هـ - ٩١٠م ، كما درس كتب الشيخ الشبلي الذي ولد في سامراء ٢٤٧هـ - ٨٦١م وتوفي في بغداد ٣٣٤هـ - ٩٤٥م ، وأبي يزيد البسطامي المتوفي سنة ٢٦١هـ - ٨٧٥م .

(١٠) مهرجان الغزالي في دمشق في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده – انظر المحاضرات التي ألقاها الأستاذ خالد معاذ بعنوان دمشق أيام الغزالي – المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية البحث ٢٢ ص ٤٧٩ – ٤٨٩ .

(١١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٣٦ – ٣٧ .

(١٢) يعتبر الإحياء من أهم كتب المواعظ ، غايته إحياء وإنماء الناحية الروحية في الفرائض الشرعية وإيصال النفس إلى ذوى محبة الله . ومن مختصره ابن الجوزي ، كما شرحه المرتضى الزبيدي .

(١٣) من أكبر سلاطين المرابطين ، باني مراكش استولى على فاس وغزا الأندلس وانتصر على الفرنج في معركة الزلاقة سنة ٤٧٩هـ – ١٠٨٦م بايعه ملوك الأندلس بإمارة المسلمين توفي بمراكش سنة ٥٠٠هـ – ١١٠٦م .

(14) Pouyges: Essai de chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali, (edite et mis a jour par Michel «Allard». Beurouth 1959) .

(١٥) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٣٣ فصل بيان العلم الذي هو ضروري ، وإحياء علوم الدين ج ١ ص ١٤ ، ١٥ ، ١٦ .

(١٦) المرجع السابق .

(١٧) إحياء علوم الدين ، الجزء الثالث ص ٦٦ – ٦٧ .

(١٨) صحيح مسلم ٨ : ٥٢ – ٥٣ وفي الموطأ ص ٢٤١ .

(١٩) المنقذ من الضلال : ٧ .

(٢٠) المصدر السابق .

(٢١) الإحياء ج ٣ ، ص ٤٨ .

(٢٢) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٥١ .

(٢٣) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٥١ .

(٢٤) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٤٩ .

(٢٥) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٥٢ .

(٢٦) إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٦٣ .

(٢٧) الإحياء ج ٣ ص ٦٣ .

(٢٨) الإحياء ج ٣ ص ٦٣ .

(٢٩) الإحياء ج ٣ ص ٦٣ .

(٣٠) الإحياء ج ٣ ص ٥٠ .

(٣١) الإحياء ج ٣ ص ٦٣ .

(٣٢) يرى الغزالي أن صحة النفوس هي الاعتراف بالله والتفاني في عبادته .

(٣٣) الإحياء ج ٣ ص ٥٣ .

(٣٤) الإحياء ، الجزء الأول الباب الخامس من كتاب العلم .

- (٣٥) الإحياء ج ٢ ص ٥٣ .
- (٣٦) الإحياء ج ٢ ص ٥٣ .
- (٣٧) الإحياء ج ٢ كتاب رياضة النفس وتهذيب الخلق .
- (٣٨) الإحياء ج ١ الباب الخامس من كتاب العلم .
- (39) Fayez Al Haj: (1970) Le Reflexe Conditionne chazali Beyrouth .
- (٤٠) انظر ندوة علم النفس والإسلام : البحث الذي قدمه الدكتور فايز الحاج إلى الندوة المنعقدة في الرياض في ١٢ - ١٦ ذي القعدة ١٣٩٨هـ بعنوان : نظرية الفعل المنعكس الشرطي عند الغزالي مع مقارنتها بالنظريات الشرطية والاقترانية المعاصرة . مطبوعات كلية التربية ، جامعة الرياض - اللجنة التحضيرية .
- نظرية سبق الوهم إلى العكس عند الغزالي مع مقارنة علمية لآراء الفلاسفة المتقدمين وللنظريات الشرطية الحديثة . فايز الحاج مطبعة الفجر - دمشق ١٩٧١م - ١٣٩١هـ .
- (٤١) المستصفى ط ١ ج ١ ص ٥٦ .
- (٤٢) الإحياء ج ٤ ص ١٦٤ .
- (٤٣) المستصفى ط ١ ج ١ ص ٥٦ .
- (٤٤) المنقذ من الضلال ص ٣٩ - ٤٠ .
- (٤٥) التهاافت ص ٢٢٣ .
- (٤٦) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣ .
- (٤٧) المعارج ص ٤٨ - ٤٩ .
- (٤٨) ميزان العمل ص ٢٧ - وكيمياء السعادة ص ٥١١ والمعارج ص ٤٨ .
- (٤٩) المستصفى ط ١ ج ١ ص ٥٦ .
- (٥٠) المستصفى ط ١ ج ١ ص ٥٦ .
- (٥١) الإحياء ج ٢ ص ١٦٣ .
- (٥٢) المرجع السابق ص ١٦٣ .
- (٥٣) المستصفى ط ١ ج ١ ص ٦٠ .
- (٥٤) المستصفى ط ١ ج ١ ص ٦٠ .
- (٥٥) المستصفى ط ١ ج ١ ص ٦٠ .
- (٥٦) المنقذ من الضلال ص ٣٩ - ٤٠ .

المراجع

المراجع الخاصة بالغزالي :

- ١ - الغزالي : إحياء علوم الدين ، مصر ، ١٩٥٧م ط البائي الحلبي .
- ٢ - الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، مصر ١٣٢٨هـ ط الكردي .
- ٣ - الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، مصر ١٣٢٠هـ المطبعة التجارية .
- ٤ - الغزالي : إجماع العوام عن علم الكلام ، مصر ١٣٠٩هـ ط ٢ .
- ٥ - الغزالي : أيها الولد ، مصر ، ١٣٢٨هـ ضمن الجواهر الغوالي .
- ٦ - الغزالي : تهافت الفلاسفة ، مصر ١٩٤٧م تحقيق سليمان دنيا ط ١ .
- ٧ - الغزالي : الجواهر الغوالي ، مصر ١٩٣٤م وفيها الرسائل العشر .
- ٨ - الغزالي : فرائد الآلآء ، مصر ١٣٤٤م ط الكردي .
- ٩ - الغزالي : فضائح الباطنية ، مصر ١٩٦٤م تقديم عبد الرحمن بدوي .
- ١٠ - الغزالي : المستصفى ، مصر ١٣٢٢هـ ط ١ .
- ١١ - الغزالي : معارج القدس ، مصر ١٩٢٧م ط الكردي .
- ١٢ - الغزالي : معيار العلم ، مصر ١٣٢٩هـ تحقيق سليمان دنيا .
- ١٣ - الغزالي : مقاصد الفلاسفة ، مصر ١٣٣١هـ تحقيق سليمان دنيا .
- ١٤ - الغزالي : المنقذ من الضلال ، مصر ، ١٩٦٢م دار الكتب الحديثة .
- ١٥ - الغزالي : ميزان العمل ، ١٣٢٨هـ تقديم محمد أبو العلا .

المصادر الحديثة :

- ١ - أمين ، حسين : الغزالي من تراث العرب والإسلام ، مطبعة الإرشاد ١٩٦٣م .
- ٢ - أمين ، عثمان : شخصيات ومذاهب فلسفية ١٩٥٦م .
- ٣ - تفتازاني ، أبو الوفا : دراسات في الفلسفة الإسلامية القاهرة ١٩٥٧م .
- ٤ - الحاج ، فايز : الأمراض النفسية - الطبعة الثانية - المكتب الإسلامي ١٩٨٦م .
- ٥ - الحاج ، فايز : نظرية الفعل المنعكس الشرطي عند الغزالي ، مطبعة الفجر ، دمشق ١٩٧١م .

- ٦ - الحاج ، فايز : نظرية سبق الوهم إلى العكس عند الغزالي ، بحث إلقاء المؤلف في ندوة علم النفس والإسلام - كلية التربية - جامعة الرياض ١٩٧٨م - ١٣٩٨هـ .
- ٧ - الحاج ، فايز : بحوث في علم النفس العام - الطبعة الرابعة ١٩٨٦م .
- ٨ - دنيا ، سليمان : الحقيقة في نظر الغزالي .
- ٩ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبو ريدة ١٩٣٨م .
- ١٠ - رفاعي فريد ، الغزالي في ثلاثة أجزاء .
- ١١ - رمضان ، سعيد : من الفكر والقلب دمشق مطبعة الفارابي ١٩٦٥م .
- ١٢ - رمضان ، سعيد : كبرى اليقينيّات الكونية ط ٢٢ مطبعة الفارابي ١٣٧٠هـ .
- ١٣ - شيخ الأرض ، تيسير : الغزالي من أعلام الفكر العربي ط ١ ١٩٦٠م .
- ١٤ - صليبا ، جميل : تاريخ الفلسفة العربية ١٩٧١م .
- ١٥ - عبد الدايم عبد الله : تاريخ التربية ١٩٦٥م المطبعة الجديدة .
- ١٦ - عثمان ، عبد الكريم : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ط ١ ١٩٥٦م .
- ١٧ - عثمان ، عبد الكريم : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ط ١ ١٩٦٣م .
- ١٨ - كارا دوفو : الغزالي ترجمة عادل زعير ١٩٥٨م .
- ١٩ - مذكور ، إبراهيم بيومي : الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٢٠ - نشار ، على سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، مصر ١٩٥٦م .
- ٢١ - مهرجان الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة .

المصادر الأجنبية

- 1 - Arabic English Lexicon, by Ed. Wm Lane, Edinbourg, 1863 .
- 2 - Bouyges: Essai de chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali, (edité et mis à jour par Michel (Allard), Beyrouth, 1959 .
- 3 - Clinical Psychiatry, by W. Mayer-Gross. Eliot Slater and Martin Roth. London 1954 .
- 4- Encyclopaedia Britannica (London 1957)
- 5 - Encyclopædia of Islam .
- 6 - Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinbourg (1908 - 1920) .
- 7 - Favez Al Haj: La reflexe Conditionné chez Ghazali(1970) .

- 8 - Farid jaber: La notion de la Marifa chez Ghazali Beyrouth les Belles Lettres, 1958 .
- 9 - A History of Philosophy. by Frederick copleston, London 1956 .
- 10 - A History of Philosophy in Islam by T.J. De Boer London 1933 .
- 11 - Introduction to the History of Science.by George Sarton Baltimore Vol. 1. 1927 .
- 12 - Uebrweg: Grundriss der Geschichte der philosophie Von Friedrich ueberweg, erster Teil Berlin 1926 .
- 13 - Wensinck (A.J.): La Pensée de Ghazzali: Paris, Adrien Maison-neuve 1940 .

نحو وجهة إسلامية لعلم النفس
أ.د. فؤاد أبوحطب

مشكلة البحث

لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن علماً من العلوم الإنسانية أو السلوكية أو الاجتماعية لم يلق في تاريخه ما لقيه علم النفس من غارات الهجوم الضارية . وكانت أشد هذه الحملات قسوة وعنفاً في السنوات الأخيرة تلك التي صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين . وعلى عكس الحال في المجالات الأخرى كالإقتصاد والاجتماع والفلسفة والتربية ، لم يجذ هذا العلم إلا قلة من رجاله هم الذين تصدوا لأعباء الدفاع ، وأقل القليل هم أولئك الذين توجهوا لمهام أكثر إيجابية في مجال الإبداع .

وقد واجه الفريقان مشكلة المسألة ووعورة الطريق على نحو كان يمكن أن يؤدي بهم جميعاً إلى ضيق العيش لولا فسحة الأمل . وبالطبع اختلفت - كيفياً - المشكلات التي واجهتها كل فريق . ونبدأ بمشكلات الذين اختاروا جبهة الرد أو المقاومة ، وأخطرها أنهم لم يكذبوا يستمع إليهم أحد . وكانت أسباب ذلك كثيرة يرجع بعضها إلى فيلق الهجوم ويعود بعضها الآخر إلى كتيبة الدفاع .

وأقوى أسباب نجاح فريق الكتاب الإسلاميين المهاجمين ما يمكن أن نسميه « خصوصية الظرف والوقت » . فالعالم العربي والإسلامي يمر في أحواله الراهنة وزمنه الحالي بما اصططح على تسميته « الصحوة الإسلامية » . وفي مثل هذا الظرف المؤيد والوقت المدعم تصبح كل إشارة إلى « الإسلام » لها جاذبية خاصة ووقع مميز . ولعل لا أستبق بعض ما سوف يأتي به هذا البحث - ونحن لا نزال في مطلع - إذا قلت أن قليلاً مما كتب ونشر وأذيع في السنوات الأخيرة حول « علم النفس الإسلامي » أو « أسلمة علم النفس » فيه كثير من الحق الذي أريد به وجه الحق فعلاً ، وأن كثيراً من هذا الذي قرأه الناس أو سمعوه لا يتجاوز حدود استغلال « الظرف الخاص » واستثمار « الوقت المميز » .

أما السبب الثاني لنجاح الهجوم الإسلامي على علم النفس فيرجع إلى المكانة الرفيعة لبعض المشاركين فيه . ولعل أكتفى في هذا الصدد بمثال واحد يغني عن الكثير ، فالأستاذ محمد قطب - بمكانته ككاتب إسلامي متميز وبصلة الرحم التي تربطه بالداعية والمفكر الإسلامي الكبير الشهيد سيد قطب - هو أول من قاد هذا الهجوم . وقد انتقلت معظم أفكاره إلى كثيرين غيره ، أشار بعضهم إلى مصدرها الأصلي ، وتبناها آخرون على أنها أفكارهم الخاصة . وفي جميع الحالات كانت حجة « الشخصية » ملزمة للكثيرين .

والسبب الثالث - في رأينا - لنجاح الحملة الإسلامية على علم النفس هو كفاءة بعض المهاجمين في استغلال وسائل العصر . ولعل أشهر الأمثلة في مثل هذا الصدد الكاتب والأديب الذائع الصيت الطبيب مصطفى محمود . فاستخدام الإعلام الحديث - وخاصة الصحف السيارة والمجلات والكتب الخفيفة والتليفزيون والإذاعة - في شن الحملة على علم النفس امتد بآثره إلى قطاعات عريضة من عامة المسلمين لا تصل إليها عادة وسائل الثقافة التي استخدمها المدافعون (الكتب الجادة ، وبحوث المؤتمرات العلمية وغيرها) . ولعل هذه النتيجة تمثل أحد أوجه الصراع بين الإعلام والثقافة في عصرنا ، وهو صراع يتخذ في بعض وجوهه التناقض في المحتوى بين الخفة والعمق ، وفي الشكل بين الإقناع الوجداني والاقتناع العقلي .

أما أسباب فشل المدافعين فترجع في كثير منها إلى أسباب نجاح فريق الهجوم بالطبع ، مضافاً إليها مجموعة أخرى من العوامل تخص الذين استجابوا لهذا النقد أنفسهم . وعلى رأس هذه العوامل أن معظم الأصوات الجادة التي سعت للدفاع عن علم النفس أحبطت أو توقفت ، بينما سادت على السطح بضعة اتجاهات لا تنتمي إلى « الدفاع » بقدر انتسابها إلى « الحيل الدفاعية » ، إذا استخدمنا لغة سيكولوجية قد ينفر منها نقاد علم النفس .

ولكى نوضح ما حدث نقول إن النقد العنيف الذي وجهه الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس أحدث لدى بعض السيكلوجيين المسلمين والعرب حالة من التنافر المعرفي cognitive dissonance الذي يعود الفضل في اكتشافه إلى ليون فستنجر L. Festinger عام ١٩٧٥ . وهي الحالة التي تنشأ من تعامل المرء مع النقيض (سيد عثمان ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) . وكان أول من توصل إلى هذا التشخيص - في حدود علمنا - مالك بدرى (١٩٨٧) .

ومنشأ ذلك أن الحالة التي عليها علماء النفس في العالمين العربي والإسلامي ظلت ولسنوات طويلة تمتد إلى النشأة الأولى الحديثة لعلم النفس منذ أكثر من قرن ، هي ما يمكن أن نسميه حالة التوافق adaptation أو التكيف adjustment أو الاتزان والاستقرار stability أو التوازن equilibrium أو الهميوستازية homeostasis أو التآلف consonance (وكلها من المفردات اللغوية لعلم النفس الحديث) . فعلم النفس الذي ينتسبون إليه هو من السمات البارزة للقرن العشرين كما كانت العلوم البيولوجية سمة القرن التاسع عشر والعلوم الفيزيائية والكيميائية سمة القرون التي تلت عصر النهضة الأوروبية (يوسف مراد ، ١٩٤٧) . كما أنه العلم الذي سيحقق للإنسان القدرة على ضبط الذات وسييسهم في تحقيق الضبط الاجتماعي ليتوازن مع قدرته على ضبط القوى المادية (جيلفورد ، ١٩٥٠) . وهو العلم الذي أصبح « داخل أسرة العلوم الطبيعية » (مصطفى سويف ، ١٩٦٧) . وهو العلم الذي تزداد صورته لدى جمهرة الناس بهاء وزهاء ، بالرغم من قصور الإمكانيات والموارد (مصطفى سويف ، ١٩٧٠) .

وحين تعرضت هذه الصورة المشرفة لعلم النفس للنقد العنيف - وخاصة من جانب الكتاب الإسلاميين - حدث لدى علماء النفس المسلمين التنافر المعرفي ، الذي أشرنا إليه ، وما يصاحبه من قلق وصراع داخلي . وكانت معظم الاستجابات التي صدرت عنهم لحل هذا التنافر المعرفي من نوع « الحيل النفسية » أو « ميكانيزمات الدفاع » . ويعود الفضل على وجه الخصوص إلى هيشينوما (Hishinuma, 1987) في اكتشاف أوجه التشابه بين الحيل الدفاعية وطرق حل التنافر المعرفي ، وهي جميعاً - كما يعلم السيكولوجيون قبل غيرهم - قد تكون طرقاً خائبة في حل الصراعات ومنها الصراعات المعرفية . وهي طرق أقرب إلى المساومات السلبية منها إلى الحلول الإيجابية . وبالتالي كان أثرها على علم النفس أكثر خطراً من نقد النقاد أنفسهم .

ولم يبق أمامنا من سبيل لتجاوز المحنة إلا بالجهد الإيجابي الإبداعي من علماء النفس المسلمين . وقد أشرنا في البداية إلى أن هذا الجهد تكتفه أيضاً المشكلات والعوائق التي قد يكون دونها خطر القتاد . ولعل أخطر هذه المشكلات ما يسود الميدان في وقتنا الحاضر ما يمكن وصفه بتقسيم العمل العلمي لفريقين ينتمى بحكم التخصص إلى ميدان العلوم الإسلامية ، وينتمى الفريق الآخر إلى ميدان علم النفس . ولهذا ظلت الجهود تنسم بأنها تطوعية اختيارية تحكمها المصادفات بينما المهمة أرفع وأجل من أن تقتصر على جهد فرد أو بضعة أفراد ولا بد أن تتوافر عليها العصبة أولو القوة التي يلم أفرادها بالموضوعين إلماماً عميقاً وواسعاً . فالمتخصص في علم النفس الذي يتناول هذا الموضوع لا يجب أن يقتصر على ذخيرته من المعرفة في علم النفس وإنما عليه أن يلم إلماماً دقيقاً بخصائص الإسلام عقيدة وشرعية دون الاختصار على جانب دون الآخر . وهذا ما يجب أن يقال أيضاً عن رجال الدين الذين يتناولون المسائل النفسية من وجهة نظر إسلامية . أي أن الأمر يجب أن يتجاوز ما يسميه علم الاجتماع الحديث « توزيع العمل في الدراسة العلمية » . (عمر حليق ، ١٩٥١) .

والجهد الإيجابي الأساسي المطلوب - في رأينا - لتخطي الأزمة ، والذي يجب أن تركز له الجهود في المرحلة الراهنة هو محاولة بناء « وجهة » إسلامية Islamic Paradigm لعلم النفس تحدد « توجهات » العمل في الميدان ، وتضع استراتيجيات ما سبق أن أسميناه « التوجيه » الإسلامي لعلم النفس (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) . وهذا الجهد الإيجابي ، إذا نجح علماء النفس المسلمون في إنجازه ، لن يعود بآثاره عليهم أنفسهم فحسب فيحل مشكلات تناقضاتهم المعرفية ، وإنما سوف تمتد هذه الآثار - في رأينا - إلى علم النفس الحديث كما يعيشه عالم اليوم فيقدم حلولاً لمشكلات مزمنة فيه عجزت عنها حتى الآن فلسفة العلم .

والبحث الراهن هو جهد المُقِل في هذا الموضوع الهام . وفي سعيانحو هذه الوجهة نتناول أولاً الموضوعات الآتية :

- (١) تحليل ومناقشة حجج النقاد الإسلاميين لعلم النفس .
 - (٢) ردود الفعل « الدفاعية » التي صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين .
 - (٣) بعض الاستجابات الإيجابية لعلماء النفس المسلمين .
- ثم نخصص الجزء الأكبر من الدراسة لعرض معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس وفي سبيل تحقيق ذلك نعرض ما يلي :

- (١). مفهوم الوجهة Paradigm في العلم .
 - (٢) بعض وجهات علم النفس الحديث .
 - (٣) معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس .
- والله وحده هو الموفق والمستعان إلى سواء السبيل .

حجج النقاد الإسلاميين لعلم النفس : تحليل ومناقشة :

في بحث سابق (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) عرضنا لحجج نقاد علم النفس من وجهة نظر إسلامية . وكان أكثر النقاد شهرة حينئذ - ولا يزال - الكاتب الطبيب مصطفى محمود . إلا أنه بعد انقضاء أكثر من عشر سنوات على عرضنا السابق وجدنا من المناسب أن نعيد تناول الموضوع بعد أن اقتحم الميدان نقاد جدد ، وأضيفت إلى الانتقادات حجج جديدة . ونعرض فيما يلي تحليلاً ومناقشة لهذه الحجج .

(١) الشك في علمية علم النفس :

لعل أول الحجج وأولها بالتحليل والمناقشة تلك التي تطعن طعناً مباشراً في « علمية » علم النفس ، وتشكك في إمكان قيامه كعلم . فعلم النفس عند النقاد ليس علماً بالمعنى المتعارف عليه للعلم ، بل لا تنطبق عليه شروط العلم الواجبة ، وأهمها - عندهم - اليقين والموضوعية . وكان أول من أثار هذه الحجة مصطفى محمود (١٩٧٦) ، ثم أعاد طرحها

حديثاً (١٩٨٨) ، وفي الحالتين كان تناول - على طريقته - على المستوى الإعلامي العام والصحف اليومية والكتب الخفيفة . أما أول من طرح هذه القضية على المستوى الأكاديمي فكان إسماعيل الفاروقي (Al-Faruqi, 1977) حين دمج العلوم الاجتماعية بصفة عامة - ومنها علم النفس - بأنها جميعاً علوم زائفة . ويشبه ذلك الموقف الفلسفي لتوفيق الطويل (١٩٨٣) الذي أنكر أيضاً على علم النفس علميته بسبب نقص موضوعيته . ولعل هذا ما دفع محمد رشاد خليل (١٩٨٧) إلى القول بأن إنكار قيام العلوم الإنسانية جاء أولاً من الفكر الغربي ذاته مستنداً في ذلك إلى الآراء فيلسوف العلم الفرنسي موى (١٩٦١) ،

على الرغم من أنه كانت لديه حجة أقوى عند فيلسوف الوضعية الأشهر أوجيست كونت الذى رأى منذ قرنين من الزمان أن علم النفس ما هو إلا مجموعة من المعارف يمكن أن تتوزع على نحو أفضل بين علوم أكثر موضوعية هى البيولوجيا (علم الأحياء) والسوسولوجيا (علم الاجتماع) .

والواقع أن رفض علم النفس لأنه - كما يقال - لا تنطبق عليه شروط العلم الواجبة كاليقين والموضوعية حجة متخلفة . وحسبنا أن نشير إلى أن مفاهيم اليقين والموضوعية - فى الأبتمولوجيا المعاصرة - تتعرض لتطور كبير إلى حد يدفعنا إلى القول بأنه لا يوجد فرع من فروع العلم التجريبي - ومنه العلوم الفيزيائية - يؤدي إلى المعرفة اليقينية . ولا توجد ملاحظة بشرية معصومة من الخطأ infallible . وكل ما تطمح إليه العلوم التجريبية فى الوقت الحاضر أن يكون ما يقرر الملاحظ حدوثه أكثر احتمالاً فى الحدوث بنسبة عالية من « اليقين » ، كما أن ما يلاحظه يكون أكثر احتمالاً فى الاتفاق عليه مع غيره من الملاحظين بنسبة كافية من « الموضوعية » . وكل ذلك يعتمد على ما يمكننا أن نستنتجه من دقته وثباته وغير ذلك من الحقائق المتعلقة بعملية الملاحظة .

والرفض بحجة اللاموضوعية واللايقين فى علم النفس ذاته له تاريخ قديم ، بل وكانت صورته أكثر عنفاً من نقد النقاد ، وأشهر أمثله التطرف السلوكى فى أطواره المتعددة . وقد ناقشنا هذا الاتجاه فى موضع آخر وبيننا آثاره فى علم النفس الحديث ، ومعظمها آثار سلبية وصل بعضها إلى مستوى « المحنة » ، وليس أقلها اهتمام هذا العلم - فى إطاره السلوكى - بالصور الدنيا والبسيطة من السلوك ، وإهمال النشاط العقلى والمعرفى الراقى للإنسان (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٣) .

وبالطبع فإن هذه الحجة عند نقاد علم النفس من الكتاب الإسلاميين لا يقصد بها الدعوة إلى مزيد من التطرف « الموضوعى » ومزيد من التشدد « اليقيني » كما فعل السلوكيون وأشباعهم ، وإنما تتضمن نوعاً من الحكم « بالإعدام » على هذا العلم ، مادامت تعوزه الموضوعية ومادام لا يستطيع تحقيقها . وقد أشرنا إلى تهافت هذه الحجة فى ضوء طبيعة الملاحظة فى العلم عامة ، ونشير إلى تهافتها أيضاً فى ضوء التناقض الذاتى الذى وقع فيه بعض الكتاب فى دعوتهم إلى « إلغاء » علم النفس بسبب لاموضوعيته ولا يقينه ، وإلى « بناء » علم نفس إسلامى فى وقت واحد ، فهل يعنى ذلك أن دعوة البناء عندهم تتضمن أن يقوم « علم النفس الإسلامى » على الأسس الموضوعية للعلوم الطبيعية مادام علم النفس الذى ينقدونه لا تتوافر فيه هذه الأسس ؟!

إن الإجابة على هذا السؤال ليست بالإيجاب قطعاً . وكل ما نستخلصه من كتابات النقاد الذين استخدموا هذه الحجة بإسراف شديد أنهم يرفضون « المنحى الأمبريقي » *ampirical* الذى غلب على علم النفس الحديث منذ نشأته . وهو موقف يوافقهم عليه معظم الكتاب المحدثون فى علم النفس وفى نظرية المعرفة ، ومنهم أقطاب أمبريقيون قدامى لهم باع طويل من أمثال كارناب وبردجمان . ويكفي أن نشير إلى اهتمام فلسفة العلم المعاصرة بالعوامل « الشخصية » و « الذاتية » فى المعرفة كالجسدية والتميز والاستبصار والحكم الشخصى والحدسى ، بالإضافة إلى ما أسماه بولانى (Polanyi, 1958) بالمعرفة الضمنية *tacit* والاندماج *indwelling* ، وما دعا إليه بردجمان - مؤسس الإجرائية - فى سنواته الأخيرة من ضرورة العودة إلى الاهتمام بالاستبطان وملاحظة شاهد العيان .

أضف على ذلك أن « تيار العلم الطبيعى » الذى يعتبره نقاد علم النفس محكاً « لعلمية » هذا العلم أو « لاعلميته » إنما يعتمد على « تيار » ذلك العلم الطبيعى كما كان فى القرن التاسع عشر ، وهو يختلف عن مفهوم « العلم الطبيعى » نفسه كما يقدمه علماء العصر الحاضر . فعلم القرن التاسع عشر - رغم اعتماده بالطبع على الملاحظة - إلا أنه استبعد الملاحظ استبعاداً كاملاً . ولكن علماء الفيزياء المحدثين من أصحاب نظرية الكم والنظرية النسبية أكدوا أن الملاحظ لا يمكن تجاهله . ومن ذلك مثلاً أن مقياس الزمن الذى يلعب دوراً هاماً فى كل العلوم الطبيعية إنما هو « نوع من الزمن الخاص بالملاحظ » . وفى ذلك يذكر أستاذ الفيزياء الشهير بوندى Bondi أنه فى حالة السرعة العالية فإن الذى يعيننا هو « الأزمنة الخاصة التى لا تقع تحت حصر والتى تتحدد فى زمن عام مستقل » (عن Burt, 1964) .

عجيب إذن موقف النقاد الإسلاميين لعلم النفس من قضية الموضوعية واليقين فى هذا العلم . إنهم يرفضونه بسبب نقص « موضوعيته » وزيادة « ذاتيته » على عكس خصائص العلوم الطبيعية - كما يتصورونها ، فى الوقت الذى نجد الفروع المتقدمة من علم الفيزياء تتحول تدريجياً إلى « الذاتية » .

(٢) مادية علم النفس :

الحجة الثانية التى يطرحها النقاد الإسلاميين لعلم النفس هى غلبة الاتجاه المادى عليه بحيث جعله يتصور « النفس الإنسانية » تصوراً مادياً . فالإنسان عند سيجموند فرويد هو مجموعة « غرائز » تتطلب الإشباع المادى المباشر (مصطفى محمود ، ١٩٧٦ ، ١٩٨٨) . وهو عند السلوكيين « آلة ميكانيكية معقدة لا تحركه دوافع موجهة نحو غاية ، بل مشيرات فيزيقية تصدر عنها استجابات عضلية وغددية مختلفة » (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧) .

وحتى تتضح لنا الأمور ولا تختلط أماننا الأوراق علينا أن نعود بالمسألة إلى أصولها في ثنائية المثالية idealism والواقعية realism ، والتي يردّها معظم مؤرخي الفلسفة إلى أفلاطون « المثالي » وأرسطو « الواقعي » ، ولو أن المسألة في رأينا لها في الفكر الإنساني منذ نشأته في الحضارات « القبل – يونانية » (وهذا موضوع لا يتسع البحث الحالي لتناوله وتفصيله » . وقد نشأت عن هذه الثنائية الأساسية معظم الثنائيات الأخرى في تفكير الإنسان : الروح والمادة ، العقل والجسم ، العلم والدين ، الفطرة والخبرة وغيرها مما سنعرض له بالتفصيل في هذا البحث فيما بعد .

وفي محاولة حل مشكلة العلاقة بين طرفي هذه الثنائية (أو الثنائيات) قدمت حلول كثيرة يمكن تصنيفها إلى فئتين أساسيتين : الأحادية monism والثنائية dualism وفي كل منهما فئات فرعية كثيرة كان لها جميعاً أثرها وصداها في العلم عامة ، وفي علم النفس خاصة . ولنتناول المسألة في إطار يخصصنا وهو إطار العلاقة بين العقل والجسم .

يلخص ماريو بنجي (Bunge, 1980) الحلول المختلفة التي قدمها فلاسفة الغرب ومفكروه لهذه المشكلة في عشرة حلول يوضحها الجدول رقم (١) . وهي حلول مصنفة إلى القسمين الأساسيين : الأحادية السيكونفزيائية ، والثنائية السيكونفزيائية وفي كل منهما خمسة حلول مختلفة . ويشمل الجدول أشهر الممثلين لكل اتجاه في العصر الحديث .

جدول رقم (١) الحلول المختلفة التي قدمت لمشكلة العلاقة بين العقل والجسم

(عن Bunge, 1980)

الأحادية السيكوفيزيائية	الثائية السيكوفيزيائية
<p>(١) كل شيء هو العقل (المثالية ، الظاهرية أو الفينومينولوجيا) : بركلي ، فخته ، هيغل ، ماخ ، وليم جيمس ، وابتهد ، كارل روجرز ، ماسلو .</p> <p>(٢) كل من العقل والجسم (المادة) ليسا إلا مظاهر مختلفة لشيء واحد (الأحادية المحايدة ، وجهة النظر المزدوجة) : اسبينوزا ، وليم جيمس أيضاً ، برتراندرسل ، كارناب شليك ، فيجل .</p> <p>(٣) لا يوجد شيء اسمه العقل ولا يوجد سوى الجسم أو المادة (مادية الحذف أو الاستبعاد ، السلوكية في علم النفس) : واطسون ، سكينر ، ترنج ، رونزى ، كوين .</p> <p>(٤) العقل مادة أى جسم (المادية الاختزالية أو الفيزيائية) : توماس هوبز ، لاشلى ، سمارت ، أرمسترونج ، فيرابند ، واطسون والسلوكيون أيضاً .</p> <p>(٥) العقل هو مجموعة من الوظائف أو الأنشطة المنبثقة من المخ وهو مادة (المادية الانبثاقية) : ديدرو ، تشارلز داروين ، شنيرلا ، دونالددهب ، بندرا .</p>	<p>(١) العقل والجسم مستقلان . لا يوجد لهذا الاتجاه أنصار في العصر الحديث سوى فتجنشتين .</p> <p>(٢) العقل والجسم متوازيان (التشاكية السيكوفيزيائية) : ليتتزر ، لوتسز جاكسون ، بعض أصحاب نظرية الجشطالت في علم النفس .</p> <p>(٣) الجسم (المادة) يؤثر في العقل أو يسببه أو حتى يفرزه (الظاهرية المضافة) : فوجت ، برود ، آير ، بتشتي ، هكسلي .</p> <p>(٤) العقل يؤثر في الجسم (المادة) ويسببه أو يتحكم فيه أو يحويه (مذهب حيوية المادة) : سيجموند فرويد ، سبرى ، كارل بوبر ، تولمين .</p> <p>(٥) العقل والجسم (المادة) متفاعلان (التفاعلية) ديكارت ، وليم مكيد وجل ، ايكلس ، كارل بوبر أيضاً ، مارجوليس .</p>

وهكذا يتضح لنا أن مادية واطسون مؤسس السلوكية في علم النفس تختلف عن « مادية » فرويد مؤسس التحليل النفسى ، وهما اللذان صنفا عند النقاد الذين استخدموا حجة « مادية علم النفس » على أنهما في فئة واحدة . بل حقيقة الأمر أنه إذا كان واطسون مادياً مسرفاً (مادية الحذف والاختزال معاً) فإن فرويد ينتمى إلى الاتجاه الثنائى أو الإثنينى مع جعل الأولوية النسبية للعقل (أى ما ليس مادياً) . أضف إلى ذلك أنه لا تقتصر الاتجاهات في علم النفس الحديث في النظر إلى هذه المسألة على هذين الاتجاهين وحدهما . فجميع الاتجاهات المتضمنة في الجدول رقم (١) لها ممثلوها في هذا الميدان ابتداء من المادية المسرفة عند واطسون وحتى المثالية المسرفة عند وليم جيمس من قبل والفينومينولوجيين من بعد .

وعلى هذا فإن تلخيص الموقف النظرى الراهن لعلم النفس على النحو الذى عرضه النقاد في مطلع هذه الفقرة - ييسط الأمور على نحو يخل بالحقيقة من ناحية ، ويظلم هذا العلم من ناحية أخرى .

ومن الطريف أن بعض هؤلاء النقاد (مصطفى محمود ، ١٩٧٦ ، ١٩٨٨ ، حسن الشرقاوى ، ١٩٨٨) يقبلون في نفس الوقت العلم « الطبيعى » بصورته كما يأتى بها الغرب . فهذا العلم عندهم « محايد » والحقائق العلمية فيه « واحدة » (مصطفى محمود ، ١٩٧٦) ، وهو علم من النوع التكنولوجى المسخر ليس حكراً على أحد دون غيره بل هو علم يشترك فيه « الإنسان المؤمن وغير المؤمن » (حسن الشرقاوى ، ١٩٨٨) . ولا ندرى كيف غاب عنهم ، وهم ينتقدون بضعة اتجاهات في علم النفس الحديث غلب عليها الطابع « المادى » ، أن « المادية » فلسفة حياة . وإذا كانت قد تركت بصماتها صريحة - بحيث استطاع النقاد إدراكها - في بعض اتجاهات علم النفس ، وربما غيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية ، فإن « جراثيمها » مضمرة خفية في العلوم « الطبيعية » التى يقبلونها ويتحمسون لها . ولا ندرى كيف لا يدرك هؤلاء النقاد وغيرهم ما أحدثته منابع العلم الطبيعى ومراجعته الأصلية « المحايدة » - كما يقولون - من صراع بين « العلم » و « الدين » لدى المسلمين من المثقفين والعامة . وقد أشار إلى هذه المسألة أحد علماء الجيولوجيا المسلمين المعاصرين (زغلول النجار ، ١٩٧٦) حين حلل مصادر التحدى الحضارى الذى يتعرض له المسلمون اليوم وخص منها « ما يحمله تيار العلم - الوافد إلينا من الغرب ومن الشرق - من خلفية إلحادية واضحة في طياته جعلت من الكفر بكل ما هو غير مادى سمة هذا « العصر » .

وهذه « المادية العلمية » التى ترى أن الحقيقة كلها تكمن في المادة تمثل ما يسميه مؤرخ الحضارة الشهيرة توماس برى Thomas Berry (فى أغروس وستانسيو ، ١٩٨٩ : ١٥) « النظرة القديمة للعلم » والتى تأسست على يد نيوتن في القرن السابع عشر ، وتأصلت على

يد هولباخ في أواخر القرن الثامن عشر وأحرزت تقدماً هائلاً في القرن التاسع عشر . ومفهوم النظرية عنده أشبه بمفهوم الوجهة أو المنظور Paradigm عند توماس كون (Kuhn, 1970) . إلا أن العلم منذ مطلع القرن العشرين تعرض لتغيرات جوهرية مثلت على حد تعبير برى « نظرة جديدة للعلم » أو « وجهة جديدة » له على حد تعبير كون . وكان أقطاب التغير عديدين ابتداء من أينشتاين وهايزنبرج ورذرفورد في الفيزياء ثم بنفيلد في مجال فسيولوجيا المخ وحتى ماسلو في ميدان علم النفس . وقد تغيرت نتيجة لذلك الأسس الفلسفية للعلم . وبدأ التمييز في العلوم الطبيعية ذاتها بين الوجود الواعى والوجود المادى . وأصبح اختزال أولهما في ثانيهما محض عبث ميتافيزيقي . وأدلة بنفيلد النيروولوجية على وجه الخصوص أكدت ذلك . فالمخ هو « مقر الإحساس والذاكرة والعواطف والقدرة على الحركة . ولكنه فيما يبدو ليس مقر العقل أو الإرادة » ، ومعنى ذلك « أن العقل البشرى والإرادة البشرية ليس لهما أعضاء جسدية » (أفروس ، ستانسيو ، ١٩٨٩ : ٣٩) ، وأن العقل لا المخ هو الذى يراقب ويوجه في وقت واحد . والعقل هو المسئول عن « الوحدة التى نخس بها فى جميع أفعالنا وأفكارنا وأحاسيسنا وعواطفنا » (المرجع السابق : ٤٢) .

ويرى بنفيلد أن تشبيه المخ بالكومبيوتر هو تشبيه صحيح ، ومادام الأمر كذلك فإن هذا الكومبيوتر البيولوجى لابد من أن تبرجه قوة قادرة على الفهم المستقل . وهو بالطبع هنا العقل . ويسخر من « المادية » سخرية لازعة هنا حين يقول : إن توقع العثور على العقل فى أحد أجزاء المخ أو فى المخ كله أشبه بتوقع كون المبرمج جزءاً من الكومبيوتر (المرجع السابق : ٤٢) . وأى توقع بأن يقوم المخ أو بعض أجزائه - مهما تعقدت - بما يقوم به العقل أمر مستحيل تماماً . وبنفس الدرجة من الاستحالة توقع انبثاق العقل من المادة . وعلى ذلك فإن العقل جوهر متميز ومختلف عن الجسم .

ويخلص عالم النيروولوجيا الشهير وفيلسوف العلم الأشهر والحائز على جائزة نوبل فى الطب السير جون إكلير J. Eccles من هذه النتائج إلى أن العقل والإرادة (والروح بالطبع) حقيقتان غير ماديتين وبالتالي فهما لا تخضعان بالموت للتحلل الذى يطرأ على الجسم والمخ كليهما . وهكذا تحققت نبوءة كريس مريسون منذ بضعة عقود بأن « العلم يدعو للإيمان » .

ونموذج السلوكية والتحليل النفسى - موضع نقد النقاد - ينتميان إلى « الوجهة القديمة للعلم » . وبالطبع كان لابد « للوجهة الجديدة » أن تنعكس بآثارها على علم النفس فى عصرنا الحالى . ولناخذ شهادة اثنين من غير أهل الاختصاص حتى يكون موقفنا أكثر حياداً . لقد تناول (أغروس ، ستانسيو ، ١٩٨٩) أثر النظرية الجديدة على علم الفيزياء (نظرية النسبية وميكانيكا الكم) فى التركيز على محورية العقل ، وعلى فسيولوجيا المخ التى أثبتت استقلال

العقل واستحالة اختزاله إلى مادة . ثم ينتقلان إلى علم النفس فيقولان :

« وفي علم النفس المعاصر حركة تتجه إلى النتيجة ذاتها ، وهى أولية العقل . ففى أعقاب الحرب العالمية الثانية شعر كثيرون من علماء النفس أن إخضاع العقل للغريزة فى طريقة التحليل النفسى ، وإلغاء العقل فى السلوكية ، قد أفضيا إلى تجريد الإنسان من إنسانيته فى علم النفس ، معتبرين أن هذا موقف لا يطاق فى فرع من فروع المعرفة مكرس لخدمة الجنس البشرى . وأخيراً التحمت فى الخمسينيات من هذا القرن قوة ثالثة فى علم النفس إلى جانب القوتين الأخرين : التحليل النفسى والسلوكية » (ص ٨٥ - ٨٦) .

وهذه « القوة الثالثة » هى التى أطلق عليها فيما بعد (فى مطلع السبعينيات) اسم « علم النفس الإنسانى » Humanistic Psychology وفيه تحتل « القيم » محور الاهتمام . فإذا أضفنا إلى ذلك ما شهدته العقدان الأخيران من تطور فى مجال « علم النفس المعرفى Cognitive Psychology نجدنا بالفعل بإزاء ثورة حقيقية فى علم النفس الحديث . يمكن استثمارها على نحو أفضل فى أى محاولة لبناء وجهة إسلامية لعلم النفس . وهذا ما فعله فراجر (Frager) (1987) بالنسبة لعلم النفس الإنسانى على وجه الخصوص .

(٣) بناء علم النفس على أساس الطبيعة الحيوانية للإنسان :

يوجه النقاد الإسلاميون إلى علم النفس نقداً آخر خلاصته أنه يبنى الطبيعة البشرية على أساس حيوانى مسترشداً فى ذلك بنظرية التطور . فإذا أضيف إلى ذلك أن نظرية التطور - كما يرونها - تنكر الخالق والخلق وتقول بالطبيعة المتطورة التى تحكمها قوانين تنازع البقاء والبقاء للأصلح أصبحت وجهة نظر علم النفس لا تعترف - عندهم - بالروح الإنسانى الذى تميز به الإنسان عن بقية الحيوانات (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧) .

وقبل أن نناقش هذه المسألة نذكر أن النمذجة الحيوانية Animal modeling فى تاريخ علم النفس اتخذت وجهتين أساسيتين : إحداهما سعت إلى التعميم الامتدادى (الاستكمال) من الحيوان إلى الإنسان ، والآخر اتخذت الاتجاه العكسى أى التعميم الامتدادى من الإنسان إلى الحيوان .

والتعميم الامتدادى (أو الاستكمال) Extrapolation يقصد به مد ظاهرة معينة (أو وظيفة معينة) بحيث تتجاوز الحدود المعلومة لها . والمفهوم فى أصله مفهوم رياضى ويتضمن فى جوهره أن الوظيفة (أو الدالة) الممتدة - كما تظهر فى صورة منحنى رياضى - يجب أن تكون ممهدة smooth ومتصلة continious . ولهذا إذا حدث أى خلل أو انفصال أو انقطاع فيها يودى ذلك إلى دحض التعميم أو الاستكمال وإثبات بطلانه .

ونبدأ الآن في مناقشة النوع الأول من التعميم ، أى الاستكمال من الحيوان إلى الإنسان ، وتفسير السلوك الإنسانى في ضوء نتائج البحث على السلوك الحيوانى . وهذا الاتجاه ينتمى في جوهره إلى التقليد التطورى الكلاسيكى ، وكانت السلوكية في جميع مراحلها أكثر دعائه حماساً وتطرفاً . فاهتمت على وجه الخصوص بالتعلم البسيط ، وظهر عندها التمييز المشهور بين الاشتراط الكلاسيكى والاشتراط الإجرائى ، وتجاهلت العمليات العقلية العليا ، وتبنت منطلقاً - كان أقوى ممثليه كلارك هل - يرى أن هذه العمليات العليا يمكن اشتقاقها من المسلمات التى تحكم مبادئ السلوك الأساسية ، ومن خلال تطبيق مبادئ الاشتراط التى يجب أن تستخلص أولاً من نتائج البحوث على الحيوان أو على أبسط استجابات الإنسان . وفى رأى أصحاب هذا الاتجاه أن أى علم فعال للسلوك يجب أن يكون قادراً على اكتشاف الظواهر السلوكية الأولية حتى يمكن تحليل الآراء المعقدة في ضوءها ، ثم إثبات مدى ملاءمة التحليل باستخدام التركيب المناسب .

وقد ظلت السلوكية الجديدة - عند كل من كلارك هل وسكندر - تنتظر لأكثر من عشرين عاماً (١٩٣٠ - ١٩٥٠) الوصول إلى الاشتقاقات الثانوية من المبادئ الأولية للسلوك البسيط لتطبيقها على « العمليات العليا » . إلا أن ذلك لم يحدث لأسباب منهجية وابستمولوجية تناولناها في موضع سابق (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٢) . بل فشلت بعض المحاولات - عند سكندر خاصة - لتفسير السلوك اللغوى عند الإنسان في ضوء قواعد التسلسل والتشكيل ، وكان هذا الفشل بداية لظهور علم اللغة الحديث عند تشومسكى ثم علم النفس اللغوى فيما بعد (آمال صادق ، ١٩٨٩) . وهكذا كان موقف السلوكيين أشبه بشخصيات مسرحية صمويل بكيت الشهيرة التى ظلت تنتظر جودو الذى لا ينجى أبداً .

وظاهرة السلوك اللغوى خاصة أثبتت الفجوة والانفصال في دالة (أو منحنى) الاستكمال من سلوك الحيوان إلى السلوك الإنسانى . وقد دفع ذلك وغيره بعلماء النفس المعاصرين إلى تجاوز السلوكية ، واعتبار سلوك الإنسان « فئة مستقلة » . وبهذا أسقط علم النفس الحديث افتراض « حيوانية » الإنسان .

ويصدق نفس القول على الاتجاه العكسى في الاستكمال : أى من الإنسان إلى الحيوان . ونحب أن نذكر أن الأساس النظرى للاتجاهين واحد وهو افتراض مبدأ المتصل البيولوجى biological continuum بين الأنواع ، وهو مبدأ يتضمن بالطبع احتمال التعميم في اتجاهى المتصل . وخلاصة هذا الاتجاه استخدام مفاهيم الخبرة الإنسانية - وخاصة العمليات المعرفية -

في وصف سلوك الحيوانات الأخرى ، وهذا - في رأى هونج Honig - أيسر في وضع الصيغ النظرية (في Hulse, et. al 1978). وإذا كان الاستكمال من النوع الأول يتحرك صاعداً في المتصل البيولوجي « من الأدنى إلى الأعلى » ، فإن هذا « الاتجاه المعرفي » للسلوك الحيواني يفتح الطريق للتحرك من أعلى إلى أدنى . وفي كلتا الحالتين يستخدم المنهج التمثيلي^(*) analogical .

وفي ضوء هذه الاستراتيجية أجريت دراسات عديدة نشأ عنها مجال خاص سمي « السلوك المعرفي المقارن » تناول ذاكرة الحيوان وخريطته المعرفية وتعلمه النمط التسلسلي من السلوك وذكاء الحيوان وسلوكه اللغوي (هولس وآخرون ، ١٩٨٣) . إلا أن هذا الاتجاه مرة أخرى لم يقدم أدلة على اتصال الإنسان بالحيوان . وكان مقتله مرة أخرى أيضاً في دراسة السلوك اللغوي . فقد أجريت سلسلة من البحوث على تدريب القردة والشمبانزى والغوريلا على ما يشبه اللغة البشرية ، حظيت باهتمام بالغ من وسائل الإعلام وعرضناها بالتفصيل في موضع آخر (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) إلا أن النتائج أكدت مرة أخرى تفرد الإنسان واستقلاله بالسلوك اللغوي عن أى نوع حيواني آخر . وهكذا أيضاً افترض « إنسانية » الحيوان . وقد صاحب ذلك كله تغير جوهرى في صميم « علم التطور » والخطأ الجوهرى الذى لا يزال شائعاً هو توهم أن هذا العلم لا يزال حتى وقتنا الحاضر تسوده نفس النظريات التى صاحبت نشأته والتى اقترحها العالم الفرنسى لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩) ، والعالم البريطانى تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) في القرنين الماضيين . لقد أصبح هذا العلم في الوقت الحاضر يجمع أدلته من عدة فروع بيولوجية متطورة هى على وجه الخصوص : علم التشريح المقارن ، وعلم الأجنة ، وعلم التصنيف الحيوانى ، وعلم الحفريات ، وعلم التوزيع الجغرافى للحيوانات ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم الوراثة . كما أصبحت تسوده الآن نظرية ذات مواصفات مختلفة عن النظريات الكلاسيكية السابقة هى النظرية التركيبية الجديدة والتى نمت حديثاً طوال السنوات الخمسين الماضية ولا تزال تنمو حتى الآن ، ولا يتسع المقام لتناولها ويمكن الرجوع إلى أحد المصادر المبسطة المتخصصة (علم الدين كمال ، ١٩٧٣) . ويكفى أن نذكر مجموعة من الحقائق الهامة التى يتفق عليها علماء البيولوجيا وعلماء النفس في هذا الصدد ، وهى :

(أ) أن بحوث التطور أثبتت وجود ما يسمى الآن الخصائص المميزة للنوع - species

(٥) هو منهج يستخدم حين يستدل بالسلوك الظاهرى على الحالات الشعورية لدى الآخرين - ومنهم الحيوانات - وذلك بالقياس إلى الحالات الشعورية التى يختبرها الملاحظ في نفسه وبشكل مباشر . ويطلق في حالة تطبيق هذا المنهج على الحيوان « الأنسنة » ، أى خلع الصفات الإنسانية على الحيوان .

specific ، وهذا يعنى أن الاختلاف بين الأنواع اختلاف كیفى ، أى اختلاف فى النوع وليس فى الدرجة كما كان شائعاً من قبل (هولس وزملاؤه ، ١٩٨٣) .

(ب) أن علماء التطور لا يقولون بانحدار الإنسان من أصل حيوانى (وخاصة القرد كما يشيع بين عامة الناس) . فإذا كانت لكل نوع حيوانى خصائصه المميزة له كیفياً ، فلا بد أن يكون للإنسان بالضرورة ما يميزه كیفياً عن المستوى الحيوانى مهما بلغ رقيه .
(ج) أن عدم الاتصال بين الإنسان والحيوان فى مظاهر بيولوجية كثيرة يؤكد مرة أخرى استقلال الإنسان وتميزه . فالتعميم الامتدادى فى هذه الحالة لا تتوافر فيه قواعد الاستكمال الصحيح ، كما سبق أن أوضحنا (Blackman, 1983) .

(د) أن بحوث علم النفس الحيوانى لا تعنى بالضرورة أى معنى تطورى . ففى بعض الأحيان يكون ذلك لدراسة سلوك الحيوان فى ذاته . كما أن اللجوء إلى دراسة الحيوان قد يكون لأسباب « قيمية » تتصل باستحالة البحث على الإنسان فى بعض الأحوال . بالإضافة إلى أن بعض الحيوانات تصلح لأنواع معينة من البحوث . ناهيك عن الظروف العملية الميسرة التى تهيئها دراسة الحيوان (راجع ديفيد وف ، ١٩٨٣ : ٢٧ - ٢٩) .

(هـ) أن قبول حقيقة التطور فى العلوم البيولوجية لا يعنى بأى حال من الأحوال أى تشكك فى الإيمان ، فكثيرون من علماء هذا العلم يؤمنون بأن جميع العمليات التطورية لم تحدث جزافاً بل بإرادة الخالق سبحانه وتعالى (علم الدين كمال ، ١٩٧٣) .

(و) أن دراسة السلوك الحيوانى قد تفيدنا فى فهم السلوك الإنسانى فى بعض أحواله وخاصة حين ينحط إلى هذا المستوى ، فتغلب عليه الغريزة ويفقد العقل قدرته على التحكم فيه ، ويظهر ذلك خاصة فى بعض حالات المرض أو الانحراف .

وهكذا تبدو لنا حجة اتهام علم النفس الحديث بأنه يعط من شأن الإنسان ويغفل عليه طابعاً « حيوانياً » قد تجاوزها هذا العلم منذ أكثر من ثلاثين عاماً ، وكان النقد داخلياً أكثر منه خارجياً وقد ساعد ذلك علمنا على مساهمة تيار العصر فى فلسفة العلم على النحو الذى بيناه فى الفقرة السابقة (حول مادية علم النفس) .

(٤) الربط بين علم النفس والتحليل النفسى (وخاصة عند فرويد) :
لا يكاد يرى النقاد الإسلاميون - باستثناءات قليلة - من علم النفس وعلمائه إلا العالم النمساوى الشهير سيجموند فرويد Sigmund Ereu (١٨٥٦ - ١٩٣٩) ، حتى إننا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إنه أكثر الشخصيات - ربما بعد إن لم يكن قبل كل من كارل ماركس

وتشارلز داروين - استهدافاً للنقد . وهو على وجه اليقين أكثر الشخصيات السيكولوجية تعرضاً له . وقد أدى ذلك إلى تبسيط المسألة وأشاع بين الناس لوناً من التطابق والخلط بين علم النفس Psychology والتحليل النفسى Psychoanalysis ، وبين المهنيين الممارسين لكل من هذين المجالين ، وأضيف إلى ذلك خلط جديد ، صنعه أيضاً النقد المتسرع ، بين علم النفس والطب العقلى Psychiatry . وقبل أن ندخل إلى جوهر الموضوع لابد من الإشارة هنا بإيجاز إلى ما نذكره لطلابنا المبتدئين فى علم النفس تمييزاً لهم بين المجالات الثلاثة .

فالأخصائى النفسى Psychologist - وهو المتخصص فى علم النفس - يمارس مهاماً مختلفة فى مجال الحياة العملية ومنها مهمة الأخصائى الكلىنىكى . وعندئذ قد يعمل مع طبيب الأمراض العقلية Psychiatrist والمحلل النفسى Psychoanalysit فى أحد مراكز الصحة النفسية أو إحدى عيادات (أو مستشفيات) العلاج النفسى . وقد يكون فى ذلك مصدر الخلط والغموض . إلا أن الاختلافات الجوهرية بين الفئات الثلاثة ترجع إلى نوع الإعداد الذى يتلقاه كل منهم ، ونوع العمل الذى يمارسه فى مهنة العلاج النفسى . فالأخصائى النفسى يتخرج عادة فى أحد أقسام علم النفس (فى كلية الآداب أو التربية أو العلوم) ليعمل أساساً فى مجال البحوث وتقديم الخدمات النفسية فى مجالات الحياة اليومية للإنسان (التوجيه والانتقاء المهنى والتعليمى مثلاً) . فإذا كان عليه أن يعمل فى المجال الكلىنىكى يصبح عليه أن يتلقى تدريباً منظماً (بمواصفات معينة) على أساليب التشخيص والعلاج النفسى . وفى ممارسة التشخيص والعلاج لا يلجأ مطلقاً إلى الإجراءات الطبية الفنية ، فهو ينتمى إلى فئة « المعالجين النفسىين من غير الأطباء » . وفى جميع الحالات عليه أن يحصل من الجهات المسؤولة (عادة وزارات الصحة) ترخيصاً بممارسة هذا اللون من العلاج النفسى .

أما طبيب الأمراض العقلية (أو الأمراض النفسية كما أشاعها الأطباء أنفسهم تخفيفاً لوقع المصطلح الأصعب) فهو طبيب يتخرج فى كلية الطب ويخضع لبرنامج الإعداد الخاص بالأطباء . وهو بالطبع مدرب على استخدام الإجراءات الطبية المختلفة مثل العقاقير والجراحة وغيرها . أما المحلل النفسى فيتم إعداده أيضاً فى كلية الطب^(*) ، وعادة ما ينتسب إلى فئة الطب

(*) من الطريف أن نشير هنا إلى أن قسم علم النفس الوحيد فى مصر المهتم بالتحليل النفسى هو قسم علم النفس بكلية الآداب عين شمس ، ويعود ذلك إلى فضل منشئه أ.د . مصطفى زيور الذى حصل على درجته العلمية العليا من جامعة ليون بفرنسا فى مجال الطب وتدريب فيها على التحليل النفسى ، على الرغم من أنه تخرج (عام ١٩٢٩) من قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية ، فجمع بذلك بين « الثقافتين » . ومع ذلك فإن أ.د . زيور يرى أن استخدام التحليل النفسى فى العلاج النفسى مهمة طبية قبل أن تكون سيكولوجية .

العقلى وليس إلى علم النفس ، إلا أن الفرق الجوهرى بين المحلل النفسى وطبيب الأمراض العقلية المعتاد أن التحليل النفسى يتطلب من صاحبه التعمق فى نظريات فرويد للشخصية وطرق العلاج المستندة إليها وذلك فى معهد متخصص فى هذا اللون من التدريب حيث يخضع هو نفسه (أى المعالج) لهذا التحليل النفسى . وعلى الرغم من أنه من الوجهة النظرية يمكن لأى سيكولوجى أن يصبح محللاً نفسياً (مادام التحليل النفسى لا يستخدم الفنيات الطبية الخاصة) ، إلا أن معظم معاهد التدريب على التحليل النفسى لا تقبل سوى الأطباء . ولهذا يعتبر التحليل النفسى فى الوقت الحاضر فرعاً من الطب العقلى .

وكان يمكن لعلم النفس أن يتجنب الكثير من المشكلات لو ظل التحليل النفسى فى حدوده الأصلية ، أى ممارسة طبية مهنية خالصة . إلا أنه سرعان ما دخل التيار السيكولوجى الأساسى ، وظهر له قليل من الأشياء بين علماء النفس أنفسهم وداخل أقسامهم التخصصية التى تقع بالطبع خارج نطاق كليات الطب . وكان يمكن لمعرفة هذه الحقائق التى تؤكد أن أصحاب التحليل النفسى من السيكولوجيين ليسوا إلا شريحة قليلة العدد محدودة الأثر فى علم النفس أن تجنب النقاد الإسلاميين شن تلك المعارك الضارية على علم النفس ، وكان فرويد وتياره هما وحدهما هذا العلم .

بعد ذلك نتقل إلى الصورة التى يقدمها النقاد الإسلاميون لفرويد وللتحليل النفسى فنجدها صورة مختصرة غمطية قد يمثلها هذا الوصف الذى كرره مصطفى محمود فى معظم كتاباته ، لعل آخر مقال عام ١٩٨٨ (مصطفى محمود ، ١٩٨٨) والتى نعرضها - بلغته هو - قدر الإمكان :

(أ) النفس فى تصور فرويد غرائز تطلب الإشباع فى طرف ، ثم بيئة مادية هى مجال لهذه النفس وعمل لفعلها وانفعالها فى طرف آخر ، ثم لا شئ وراء ذلك : لا روح ولا إله ولا غيب ولا شئ من وراء هذه الدنيا المادية الكثيفة الغليظة . الغرائز واللاشعور والطاقة الجنسية هى الإله الحاكم ، والكل فى خدمته .

(ب) السنوات الخمس الأولى فى حياة الطفل هى التى تحدد سلوكه ونفسيته إلى ما تبقى من سنوات عمره .

(جـ) ما نفعله ، وما نفكر فيه ، وما نحلم به يتم فى جبرية وحتمية تبعاً لما ينفثه فينا اللاشعور والعقل الباطن .

(د) الإنسان مدفوع دائماً بقوى لا معقولة وملقى به نحو أفعال قهرية لا تبصر فيها ولا روية . وهو مغلوب على أمره لا حيلة له ولا مخرج . وكل ما يملكه العقل هو أن

يحاول تبرير هذه الرغبات البهيمية والبحث عن وسائل مقبولة لإشباعها أو التسامى بها ليزاوها بصورة أجمل أو الانتكاس بها إلى حالات هستيرية تنفس عن غليانها .
(هـ) الإحساس بالذنب والتوبة والندم هي بهذا المعنى عقد نفسية وأمراض يلزم التخلص منها .

(و) استخرج فرويد وأتباعه تلك النظريات من دفتر مرضى الهستيريا والنورستانيا والملائخوليا ثم عموها على الأصحاء والأسوياء ، وجعلوا منها قانوناً لا يتخلف .

وتعقياً على هذه الصورة « النمطية » المبسطة الشائعة عن فرويد وأفكاره نقول أن نظريته في التحليل النفسي أكثر تفصيلاً وتعقيداً من ذلك . فهي أولاً نظرية في الشخصية ، وقد عرضها بحياد وموضوعية شديدتين (Hall & Lindzey, 1978) ، كبنية structure تتألف من الهو والأنا والأنا الأعلى ، وديناميات dynamics تشمل الغريزة والطاقة النفسية والمكيازمات (الحيل) الأساسية للأنا والتي شملت عنده التقمص والإزاحة والنقص والإسقاط والتكوين الضدى . وهي ثانياً نظرية في العصاب (المرض النفسي) والتي تناولها بالتفصيل (Fenichel, 1945) . وهي ثالثاً نظرية في النمو الإنساني عرضها أيضاً بالتفصيل (Thomas, 1979) . وهي رابعاً مجموعة من الفنيات العلاجية والمنهجية (التداعى الحر ، تحليل الأحلام ، دراسة الحالة ، التحليل الذاتي ، الخ) . ثم هى خامساً تطبيقات « جرافية » - على حد تعبير هول و لندزى (Hall & Lindzey, 1978) - في العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى ، و في مجال الفنون والآداب والإنسانيات والدين . ثم هى أخيراً تنتمى إلى فلسفة معينة للعلم . وقد تعرضت هذه الجوانب جميعاً للنقد طوال تاريخ علم النفس ذاته . ولن نكرر هنا ما هو شائع ومألوف في المؤلفات الأولية في علم النفس . وسوف نكتفى بتناول ما يتصل بفلسفة العلم التي تنتمى إليها هذه النظرية لارتباطها بموضوع بحثنا .

وبإيجاز نقول إن نظرية فرويد خاصة - والتحليل النفسي عامة - ينتميان إلى « النظرة القديمة » للعلم بالمعنى الذي أشرنا إليه عدة مرات من قبل . فالحتمية والميكانيكية الصارمة والتي كانت من خصائص العلم حتى نهاية القرن التاسع عشر ، انتقلت إلى التحليل النفسي كما انتقلت من بعده إلى السلوكية . وهي جميعاً تتفق مع التصور المادى للطبيعة البشرية الذي عرضناه ناقدين من قبل . ويعرض أغروس وستانسيو (١٩٨٩) هذا الموقف بصورة بليغة في العبارات الآتية :

« لو كان الإنسان مجرد كائن مادى ، كما تزعم النظرية القديمة ، لكان من المعقول أن

نتخذ أشياء مادية أبسط كآلات نماذج للسلوك البشرى ، فلكل آلة قوة دافعة تشغلها كالبخار أو الكهرباء أو الاحتراق الداخلى . وعلى ذلك كان أهم عنصر فى الإنسان ، وفقاً لعلم النفس فى النظرة القديمة هو قوته الدافعة . والقوة المادية فى الآلة الإنسانية تتخذ شكل غرائز وانفعالات - هى مصدر جميع الأعمال التى يقوم بها الإنسان . أما العقل فلا يملك زمام الأمر لأنه نتاج ثانوى للمادة . إذا فمفتاح سر النفس البشرية يكمن فى اكتشاف أقوى غريزة أو عاطفة تدفع الإنسان وتطفى على كل ما عداها .

وإذا كان توماس هوبز أول الماديين الاجتماعيين قد اختار الخوف من الموت باعتباره الغريزة السائدة ، وركز مالتوس على غريزة الجوع ، فقد كان تركيز فرويد أخيراً على الجنس . وقد سائر فرويد روح « العلم القديم » فى عصره ، فكان مادياً اختزالياً أيضاً - كما حدث للسلوكية من بعده . وعلى الرغم من أن هناك من ينفى عنه هذه الصفة (Wolman) (1984) فإن كتابات فرويد نفسه تؤكد هذا ، وخاصة تلك الرسالة المعنونة « مشروع لسيكولوجيا علمية » ، والتى يصفها مصطفى زيور (١٩٨١) ، بأنها محاولة « حاول أن يضم فيها بنظرة واحدة شاملة علم النفس المرضى وعلم النفس العام وتشريح المخ وفسولوجيته » ، والتى فسر فيها الظواهر النفسية على أنها ترد إلى أصول فيزيائية كيميائية . وهذه وغيرها من مكونات « العلم القديم » قد سقطت - كما بينا من قبل - بظهور معالم « العلم الجديد » منذ مطلع القرن العشرين ، والتى اندمجت خصائصه فى علم النفس منذ خمسينيات هذا القرن بتحول وجهته إلى الاتجاهين المعرفى والإنسانى اللذين لهما السيادة عليه فى عصرنا . إلا أن هذا لا يعنى بالطبع استبعاد كل مكونات « العلم القديم » . فبعض عناصر النسق الفرويدى تواترت أدلة على صحتها ، ولعل أهمها دور خبرات الطفولة المبكرة فى تكوين شخصية الإنسان ، ودور اللاشعور والدوافع اللاشعورية فى سلوك الفرد ، وأهمية مفهوم دفاع الأنا ego - defense ضد القلق ، ودور الميكانيزمات (أو الحيل) الدفاعية فى حل مشكلات الصراع النفسى (محمد عثمان نجاتى ، ١٩٨٠) . وهذه جميعاً يمكن استثمارها بفعالية فى بناء « العلم الجديد » .

وخلاصة القول أن الهجوم على علم النفس من خلال فرويد والتحليل النفسى يمكن وصفه بأنه من نوع حرب « طواحين الهواء » . وبالطبع فإن لشهرة فرويد وانتشاره الهائل أسباب ثقافية وحضارية ، بل وأيديولوجية لا يتسع المقام لتناولها . إلا أن هذا لا يعنى أن يصمت علماء النفس من العرب والمسلمين عن التشويه شبه المتعمد لميدانهم وتحويله إلى بؤرة للدعاية

الرخيصة ، لا هم لها إلا التركيز على فكرة الجنس عند فرويد ، وتفسيراته الأسطورية (عقدة أوديب وعقدة الكترا ، وغيرها مما تجاوزه العصر) ، ويهوديته بل صهيونيته . ولعل هذا الصمت - والأخطر منه المشاركة في نفس الحملة من جانب بعض علماء النفس - يصل بهم إلى حد الشلل الكامل أو العجز المطلق عن مسابقة روح « العلم الجديد » التي تفتح لهم آفاق أرحب لهم قبل غيرهم .

(٥) رفض التجريب في علم النفس :

من الحجج الأخرى التي يشرعها النقاد الإسلاميون لعلم النفس ضده رفضهم لاستخدام المنهج التجريبي فيه . وفي ذلك يقول مصطفى محمود (١٩٧٦) أن « علم النفس التجريبي - أيضاً - هو كذبة كبرى ، لأن النفس ذات كلية ولا يمكن تحويلها إلى موضع أو تشريحها تحت المجهر ، وهي بالتحليل والتشريح شيء آخر غير النفس الحية المطلوب فهمها . والنفس بطبيعتها تتغلب وتستعصى على التجريب . وإذا اقتطعت من النفس جانباً في عملية التحليل فإن ما تراه لا يكون هو النفس ؛ لأن النفس كل لا يقبل التجزئة ، وواحد لا يقبل القسمة » . ويصدر حكماً عاماً على علم النفس التجريبي بقوله (مصطفى محمود ، ١٩٨٨) : « أن ما فعله علماء النفس المتأخرون - بعد فرويد كان أسوأ . ولقد أخرجوا هذا الإنسان من بيئته الطبيعية وأدخلوه المعمل ، فيما يعرف الآن بعلم النفس التجريبي » . والواقع أن حكمنا العام على هذه الحجة - وغيرها مما تناولناه وسنتناوله - بأنها نوع من خلاصة « القراءات الخارجية » من غير أهل الاختصاص ، وفي مجملها لا تتفق مع كثير مما هو شائع وموطد ومستحدث في علم النفس من ناحية ، وفي نظرية المعرفة « الإستمولوجيا » من ناحية أخرى .

فمن حقائق تاريخ علم النفس أولاً أن علم النفس التجريبي لم يأت بعد فرويد . فأى قارئ لكتاب مبتدىء في تاريخ علم النفس يعلم أن أول معمل لعلم النفس التجريبي أنشئ في جامعة ليزج في ألمانيا على يد ولهم فوندت عام ١٨٧٩ ، بينما صدر كتاب « تفسير الأحلام » لفرويد - وهو الكتاب الذي عرض فيه أساسيات التحليل النفسي - عام ١٩٠٠ . بل أن ميلاد علم النفس « العلمي » الحديث ينسب إلى فوندت ولا يكاد يمتد إلى فرويد بوشيجة نسب .

ومن حقائق علم النفس التجريبي ثانياً أنه لم يقصر بحوثه على « المعمل » وتجاهل البيئات الطبيعية للإنسان . وحسبنا للرد على هذا القول أن نقول إن كثيراً من الوقائع التي توافرت لعلم النفس الحديث تم التوصل إليها بالتجريب في مجالات كثيرة خارج المعمل وفي « البيئات

الطبيعية « للإنسان . ومن ذلك بحوث علم النفس الاجتماعى وعلم النفس التربوى وعلم النفس الصناعى وعلم النفس التنظيمى والإدارى .

ومن حقائق هذا العلم ثالثاً أن علماء النفس يميزون بين ثلاثة مستويات للبحث العلمى فيه هى المستوى الأساسى basic والمستوى التطبيقى applied والمستوى التكنولوجى technological (مستوى الفنون العملية) . ويقوم اتجاه البحوث الأساسية على افتراض أن الميادين التطبيقية والفنون العملية التكنولوجية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم الذى تحرزه البحوث الأساسية التى تعتمد عليها . وفى نفس الوقت يعى علماء النفس أن البحث فى العلوم الأساسية يهتم باكتشاف القوانين العامة وبالطبع لا يعترض الباحثون فى العلوم الأساسية للنفس على تطبيق نتائج بحوثهم على المشكلات التطبيقية والعملية ، إلا أن تصميم البحوث الأساسية (كغيرها من البحوث الأساسية فى المجالات الأخرى) لا يتضمن فى العادة أى اهتمام بمشكلات التطبيق والمواقف العملية . فالبحوث الأساسية تهدف فى جوهرها إلى تقدم المعرفة ، ولذلك عادة ما تكون نتائجها على درجة كبيرة من العمومية تتعدى حدود التطبيق المباشر . كما أن صياغة القانون العلمى العام أو المبدأ العلمى العام لا تتضمن فى ذاتها طرق التطبيق أو وسائل الاستخدام . ويتطلب الأمر بالطبع من أصحاب الاهتمامات التطبيقية العملية تحديد الغايات وتوصيف الشروط على هذا المستوى مما يتطلب إجراء بحوث جديدة (قد تستخدم هى ذاتها المنهج التجريبى بالطبع) . ويؤدى ذلك بنا إلى فهم الطريقة التى يعمل بها القانون العام فى الحالة الخاصة أو الموقف الخاص . وهذا أشبه بأن معرفتنا بقوانين الانشطار النووى لا تدلنا فى ذاتها على طريقة صناعة القنبلة الذرية أو النظائر المشعة .

وبالطبع فإن مشكلة عمومية القوانين الأساسية فى علم النفس أكثر تعقداً وتركيباً منها فى الميادين الأخرى ، لأنها تتطلب - عند التطبيق أو الاستخدام - « إضافة » عوامل جديدة قد تغير كميّاً فى المبادئ أو القوانين العامة المشتقة من البحوث الأساسية . فمثلاً قد نجد أن طرق التعلم التى يستخدمها الأطفال فى حفظ المقاطع عديمة المعنى أثناء تجربة معملية فى بحث أساسى تختلف عن تلك التى يستخدمونها فى تعلم مادة دراسية لها معنى فى حجرة الدراسة . ولهذا نبه علماء النفس كثيراً إلى أن الانتقال من البحوث الأساسية (والتى قد يجرى بعضها على الحيوان) إلى البحوث التطبيقية وفنون الممارسة العملية يحتاج إلى خطوات انتقالية متتابعة عرضها بالتفصيل فى مجال التربية فؤاد أبو حطب وآمال صادق (١٩٨٤ : ٣٤ - ٤٢) . ويمكننا أن نصف انتقال القانون العلمى من معمل البحث الأساسى إلى ميدان التطبيق والاستخدام مباشرة - دون أن يمر بالخطوات الوسيطة - بأنه نوع من « الانتحار العلمى » ، وبالطبع فإن نقله على نفس القياس هو نوع من « القتل العلمى » لهذا القانون .

ويمكن أن تتضح خطورة ذلك إذا تصورنا حدوث ما يشبه في ميدان الطب ، أى حين يستخدم الأطباء في علاجهم للإنسان الأساليب الجراحية والعقاقير الطبية وغيرها من الأساليب العلاجية التى ثبتت صحتها فى أنابيب الاختبار وحدها أو من خلال التجريب على الحيوانات فقط (فؤاد أبو حطب ، آمال صادق ، ١٩٨٤) .

وبالطبع فإننا فى جميع مستويات البحث التى أشرنا إليها مجملة فيما سبق يمكن أن نستخدم المنهج التجريبي كما يستخدم غيره من طرق « الملاحظة » التى يعتمد عليها علم النفس - باعتباره ينتمى إلى العلوم التجريبية الإمبريقية empirical أو الخبرة experiential . وبالطبع فإن هذه « الملاحظة العلمية » لا تقع بالضرورة فى السياق التجريبي وحده . فبعض مشكلات علم النفس وقضاياها تعتمد على طرق أخرى كالملاحظة فى المواقف الطبيعية naturalistic ودراسة الحالة فى المواقف الكلينيكية وغيرها من الطرق التى تتسع لها المؤلفات المتخصصة فى مناهج البحث فى علم النفس ، ولا يتسع المقام لأى تفصيل فيها ، وحسبنا أن نشير إلى المنهج التجريبي باعتباره موضع هجوم النقاد الإسلاميين .

يمكن أن نتحدد الخصائص العامة للمنهج التجريبي كما يستخدم فى مختلف مجالات المعرفة ومنها علم النفس فيما يلى (Kling & Riggs, 1972) :

(أ) يبدأ الباحث فى التجربة - كما يبدأ فى حالة استخدام الطرق الأخرى للبحث - بفرض محدد فى ذهنه ، وقد يكون ذلك فى صورة سؤال عام يسعى للإجابة عليه أو فرض خاص ينشد اختباره والتحقق منه . وحينئذ عليه أن يحدد جانب (أو جوانب) السلوك موضع ملاحظته (الإدراك - الانفعال - الانبساط ، الخ) وكيف تلاحظ .

(ب) يهيئ المجرب بنفسه الفرص والظروف التى تتم فيها ملاحظة السلوك موضع الاهتمام ، كما يعد طرق الملاحظة وإجراءاتها حين يكون مستعداً تماماً لقياس وتسجيل هذا السلوك . وبهذا يكون مهياً للملاحظة تحت أفضل الظروف الممكنة . وعن طريق تحكمه وضبطه للوقائع التجريبية يمكنه أن يعيد إجراء هذه الوقائع تحت شروط مضبوط ، وبالتالي يمكن التوصل إلى تحديد درجة اتساق واطراد حدوث الظاهرة موضع البحث .

(ج) مع ضبط المجرب شروط الملاحظة فى الموقف التجريبي يمكنه معالجة هذه الشروط بطريقة منتظمة ، ويسمح له ذلك بتحديد تأثير التغيرات التى يحدثها فى بعض هذه الشروط (ما يسمى المتغيرات المستقلة) فى السلوك موضع الاهتمام (ما يسمى المتغيرات التابعة) .

(د) يقوم الباحث بالوصف التفصيلي لشروط الملاحظة التي قام بها كما يصف الإجراءات التي استخدمها ، وبذلك يهيء الفرصة لغيره من الباحثين أن يعيدوا إجراء التجربة تحقيقاً لشرط قابلية النتائج للاستعادة أو التكرار .

وقد نجح علم النفس التجريبي طوال قرن من الزمان - هي عمره الحديث - أن يجرى تجاربه الناجحة داخل المعمل وخارجه ، حتى إننا نستطيع القول إن جميع موضوعات علم النفس التي يستخدم في دراستها المنهج التجريبي مثل الإحساس والإدراك والتعلم والعمليات المعرفية والدافعية والظواهر الفسيولوجية تدخل في باب علم النفس التجريبي ، كما يشمل الميادين والاهتمامات التجريبية في فروع علم النفس الأخرى مثل سيكولوجية النمو وعلم النفس التربوي وعلم النفس الصناعي وعلم النفس الإداري والتنظيمي ، وعلم النفس الكلينيكي سواء أكانت هذه الفروع أساسية أم تطبيقية ، وسواء كانت تتناول سلوك الكائنات العضوية (الإنسان والحيوان) السوية أو غير السوية . ولكي يدرك القارئ حجم الإنجاز العظيم الذي حققه علم النفس التجريبي في مجالاته الأساسية فقط (دون التطبيقية) خلال السنوات الأربعين الماضية (ابتداء من عام ١٩٥١) يمكنه أن يطالع المرجع الضخم الذي صدر مؤخراً تطويراً لكتاب ستيفن الشهير حول علم النفس التجريبي (Arkinson, et al, 1988) .

وهذا المنهج التجريبي الذي يؤكد لعلم النفس « علميته » لا يتعارض مع قيم ومبادئ وتعاليم الإسلام ؛ فالإسلام قد دعا إلى البصر في النفس ودراستها . وفي كثير من المواضع التي أشار فيها القرآن الكريم إلى التفكير في آيات الله في الكون أشار أيضاً إلى التفكير في آيات الله في النفس ، وهذا في رأينا - والله أعلم - دعوة صريحة في كتاب الله تعالى إلى استخدام نفس مناهج دراسة الكون - ومنها المنهج التجريبي - في دراسة النفس ؛ لأن دراسة الكون والإنسان واكتشاف سنن الله وتأمل آياته فيها من أعظم الأدلة على إبداعه سبحانه وتعالى وقدرته في خلقه . ناهيك عن أن « المنهج التجريبي » هو في جوهره من ابتكار الحضارة الإسلامية ، وليس نتاجاً فريداً للحضارة الغربية الحديثة . وإذا كنا نعز بنجاير بن حيان مؤسس علم الكيمياء التجريبي ، وأبي بكر الرازي مؤسس الطب التجريبي ، وابن الهيثم مؤسس علم البصريات ، وأبي القاسم الزهراوى مؤسس علم الجراحة ، والشريف الإدريسي مؤسس الجغرافيا الإمبريقية ، وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى على أسس تجريبية وابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ؛ فلماذا ننكر على علم النفس استخدام المنهج التجريبي .

وبالطبع فإن المنهج التجريبي يتضمن تركيزاً على بعض سلوك الإنسان ، وفي هذا نوع من التحليل الذي يرفضه نقاد علم النفس . وهذا الرفض ليس جديداً في السياق السيكولوجي

ذاته . وتاريخ الصراع بين المدرسة التحليلية والمدرسة التركيبية الكلية (والتي سميت أحياناً بمدرسة الجشطالت وأحياناً بمدرسة المجال) تاريخ معروف مألوف للمبتدئ في علم النفس . وليست الحجج التي سيقى - وأشرنا إليها آنفاً - بمجديدة على الميدان . إلا أن الخطأ الذى وقع فيه أصحاب هذا الجدل بأطرافه جميعاً هو التزامهم الصارم بأحد أطراف ثنائية التحليل - التركيب دون محاولة التأليف الابتكارى بينهما ، وهو منهج إسلامى فى جوهره . وقد سبق للمؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) أن ناقش هذه المسألة بشئ من التفصيل . وحسبنا هنا أن نقول إن الملاحظة باعتبارها جوهر « العلم التجريبي » الذى يحض عليه الإسلام ، هى عملية تحليلية ، والتحليل هنا لا يكون إلا للخصائص أو الأفعال ، فالأشخاص - كالأشياء - لا تعرف إلا بخصائصها وسماتها ، كما أنها - أى الأشخاص - لا تتميز إلا بأفعالها ، فنحن نصف الشئ بأنه مستدير أو حاد أو ثقيل أو بهذه الصفات جميعاً ، وبالمثل فإننا نصف الشخص بأنه يستجيب بسرعة أو بعنف أو بدقة أو بغير ذلك من الطرق ؛ ولذلك فمن العبث القول إننا نحلل « الأشياء » أو « الأشخاص » وإنما نحن نحلل صفات هذه الأشياء وخصائص وأفعال هؤلاء الأشخاص .

والخصائص والأفعال هى تجريدات نصل إليها بتحليل الكليات . وتجريد إحدى السمات من كلية معينة لا يؤثر فيها ؛ لأنها تظل ثابتة محتفظة بكيانها الكلى الذى هى عليه قبل التحليل . فوصف البرتقالة بأنها صفراء اللون ، سكرية الطعم ، كروية الشكل لا يقضى على « كيان » البرتقالة ككل ، أو على « وجودها » المتميز بذاته ، وكذلك فإن وصف الشخص بأنه عدوانى فى انفعالاته ، متوسط فى ذكائه ، عملى فى ميوله ، محافظ فى اتجاهاته ، لا يؤدى إلى « تجزئة » الشخص أو القضاء على « وجوده » ككل .

ولا يستطيع أحد (حتى أكفأ العلماء) أن يزعم أن تجريداته مهما تعددت وتنوعت تستغرق الشئ أو الشخص الذى يلاحظه أو تصفه وصفاً كاملاً ، ومع هذا فإن ذلك ليس سبباً كافياً لرفض المنهج التحليلي ؛ لأن ملاحظتنا يمكن أن تكون « عينة » على قدر كاف من الشمول إذا توافر لدينا الجهد والوقت .

وفى جميع الحالات يجب أن يتبع الباحث منهجه التحليلي بنظرة تركيبية بنائية تكاملية ترسم « البروفيل » النفسى الذى يربط بين مختلف الخصائص والسمات حتى يحدد « النمط الكلى » الفريد لهذه السمات « والذى يميز الشخص أو الشخصية » . والباحث النفسى هنا يشبه الفنان الذى يرسم صورة مجمعة identikit ، وهى عادة ما تكون صورة لشخص غير محدد مقدماً ، يرسمها الفنان اعتماداً على السمات أو الصفات التى يشهد الشهود أنها تشبهه . ويتطلب هذا بالطبع دقة فى استخدام منهج التحليل أولاً ليزود الفنان بمجموعة كافية من

التفاصيل والأجزاء . وتتوقف درجة اقتراب الصورة المجمعة من الحقيقة الموضوعية الخارجية على مقدار هذه الأجزاء والتفاصيل ودرجة الدقة في وصفها . وبالمثل فإن دقة وصفنا « للنمط الكلى الفريد للخصائص الإنسانية » - وهو تعريف الشخصية كما يستخدمه المؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) يتوقف على كفاية منهجنا التحليلي في تحديد هذه السمات .

(٦) التهوين من شأن الاكتشاف في علم النفس :

من الانتقادات التي وجهت إلى علم النفس أن ما يزعمه « اكتشافاً علمياً » ليس في حقيقة الأمر كذلك . ويضرب محمد رشاد خليل (١٩٨٧) على ذلك بمثال الاشتراط ، ويرى أن هذه الظاهرة معروفة تماماً للإنسان منذ أقدم العصور ، وبها استطاع أن يستأنس ويدرب الطيور والحيوانات .

ويتفق علماء النفس مع نقادهم على ذلك ، بل يتفق معهم كل متخصص في أى مجال معرفي ، فالعلم ليس من مهامه « اختراع » ظواهره ، فعلماء الفيزياء لم يخترعوا الصوت أو الضوء أو الكهرباء أو المغناطيسية ، وعلماء البيولوجيا لم يخترعوا الخلايا والأنسجة ، وكذلك لم يخترع علماء النفس ظواهر التعلم الشرطى أو الإدراك أو الانتباه ، فهذه الظواهر جميعاً موجودة منذ خلق الله الأرض ومن عليها .

وعلى ذكر الاشتراط خاصة نذكر أن مؤرخى علم النفس وعلماء النفس أنفسهم هم أول من أشار إلى أنه مفهوم قديم ، فقد أشار فيرنج (Fearing, 1930) إلى أنه كان معروفاً قبل بافلوف بقرنين على الأقل ، ويمكن أن يمتد النطاق الزمني إلى ما قبل ذلك على النحو الذى أشار إليه محمد رشاد خليل (١٩٨٧) ، أى إلى ما كان يفعله العرب القدماء من تدريب الصقور والكلاب على الصيد ، وتدريب الإبل على اختزان الماء في جسمها بكميات أكبر من حاجتها للاستعانة بها في السفر الطويل .

وبالطبع فإن الإنسان صاغ خبرته الطويلة حول الظواهر الكونية والبيولوجية والإنسانية من حوله في الصورة التي تسمى الفهم العام common sense . إلا أن مهمة العلم أن يجعل وصفنا للظواهر موضع البحث أكثر دقة وتفسيرنا لها أكثر معقولة وضبطنا لها وتنبؤنا بها أكثر إحكاماً . وبالطبع فإن بعض نتائج البحث العلمى قد تتفق مع الفهم العام ، إلا أن الفهم العام لا يتفق دائماً مع الحقائق العلمية . وكثير من قضايا « الفهم العام » قد يكون مقبولاً في ظاهره ، إلا أن صحة هذه القضايا المعتمدة في جوهرها على الخبرة الشخصية والأحكام الذاتية ليست مؤكدة بالضرورة . بل قد توجد في الفهم العام آراء مختلفة حول الظاهرة الواحدة .

والرأى الذى يعد من قبيل الفهم العام لم يكن فى الأصل إلا أحد البدائل التى تفسر ظاهرة ما . ويسود على غيره من البدائل (بالرغم من أنه قد لا يكون هو البديل الصحيح) بتأثير عوامل كثيرة من أهمها السلطة أو التقاليد الاجتماعية أو الاقتناع الظاهرى ، ثم يتحول ليصبح من « الحقائق البديهية » للفهم العام . وقد يكون أكثر الأمثلة وضوحاً فى تاريخ علم النفس التربوى « نظرية التدريب الشكلى أو الصورى » التى دحضها تطور المعرفة السيكلوجية فيما بعد كما توجد أمثلة أخرى أقل شهرة (فؤاد أبو حطب ، آمال صادق ، ١٩٨٤) .

ويوجد فى الفولكلور الإنسانى كثير من هذه « الحقائق البديهية » التى لا يتوافر برهان كاف على صحتها ، أغلبها نشأ فى صورة ممارسة عادية ثم تحول إلى عالم « الحقائق الثابتة » أو « الحقائق البديهية » بسبب شيوعها وانتشارها والألفة الزائدة بها ، على الرغم من أنها لم تكن فى الأصل سوى نواتج خاصة لظروف وأهداف وممارسات سادت فى بعض العصور . وهكذا يمكن القول إن مبادئ الفهم العام ليست بالضرورة خاطئة كما أنها ليست بالضرورة صحيحة ، وتقبل هذه المبادئ أو رفضها لا يحسمه إلا البحث العلمى المنتظم . وهذه إحدى المهام الجوهرية للعلم ، ومنه علم النفس بشرط ألا تقف هذه الأفكار « السابقة على العلم » حجر عثرة لدى الباحث العلمى فى سبيل تعديل مناهجه وآرائه بحيث تتواءم مع حقائق العلم ونتائجه .

وهذا ما حدث مع مفهوم الاشتراط - كما حدث مع غيره من مفاهيم العلم . فإلى بافلوف يعود الفضل فى تناول هذه الظاهرة فى ظروف التحكم المعمل الدقيق ، وتزويدنا بكثير من جوانب الفهم الصحيح والتفسير الدقيق لها ، وهى بضعة من أهداف العلم الأساسية .

(٧) تركيز علم النفس على السلوك المرضى :

يرى مصطفى محمود (١٩٨٨) أن علم النفس الحالى هو علم نفس مرضى لأنه « يركز على العيوب والأمراض والآفات والعلل ، ويفتش فى الانحرافات والتشوهات ، ولا يقدم لنا شيئاً إيجابياً عن النفس السوية الصحيحة » .

ويبدو أننا مضطرون أحياناً إلى اللجوء إلى المسائل المبدئية لمناقشة مثل هذه الحجة كما فعلنا مع غيرها . ومن المسائل الشائعة التى تناولها أى مقرر مبتدىء فى علم النفس الإشارة إلى تنوع مجالات السلوك الإنسانى (والحيوانى) التى يتناولها هذا العلم بالدراسة ، مما ترتب عليه اتساع نطاق اهتماماته وأبحاثه وتطبيقاته على نحو يكاد يشمل كل ميادين هذا السلوك ، مما أدى إلى تفرعه وتشعبه إلى فروع عديدة ، ويوضح هذه الحقيقة الجدول رقم (٢) وفيه عدد أقسام العلم بالجمعية الأمريكية لعلم النفس أكثر الجمعيات فى هذا الميدان قوة فى عالمنا المعاصر .

جدول رقم (٢) الأقسام التي تتألف منها الجمعية الأمريكية لعلم النفس

رقم القسم	اسم القسم	رقم القسم	اسم القسم
١	علم النفس العام	٢٣	التحليل التجريبي للسلوك
٢	تدريس علم النفس	٢٤	تاريخ علم النفس
٣	علم النفس التجريبي	٢٥	علم نفس المجتمع
٤	القياس والتقويم	٢٦	الصيدلانيات النفسية
٥	علم النفس الفسيولوجي والمقارن	٢٧	العلاج النفسي
٦	علم نفس النمو	٢٨	التقويم النفسي
٧	جمعية بحوث الشخصية وعلم النفس الاجتماعي .	٢٩	علم النفس كمهنة
٨	جمعية الدراسة السيكولوجية للمسائل الاجتماعية .	٣٠	علم النفس الإنساني
٩	سيكولوجية الفنون	٣١	سيكولوجية التخلف العقلي
١٠	علم النفس الكلينيكي	٣٢	سيكولوجية السكان والبيئة
١١	علم النفس الاستشاري	٣٣	سيكولوجية المرأة
١٢	جمعية علم النفس الصناعي والتنظيمي	٣٤	الأخصائيون النفسيون
١٣	علم النفس التربوي	٣٥	خدمات الطفل والشباب والأسرة
١٤	علم النفس المدرسي	٣٦	سيكولوجية الصحة
١٥	علم النفس الإرشادي	٣٧	التحليل النفسي
١٦	علم النفس في مجال الخدمة العامة	٣٨	علم النفس العصبي الكلينيكي
١٧	علم النفس العسكري	٣٩	علم النفس القانوني
١٨	سيكولوجية الراشدين والمسنين	٤٠	الممارسة المهنية لعلم النفس
١٩	علم النفس التجريبي التطبيقي والهندسي .	٤١	سيكولوجية الأسرة
٢٠	سيكولوجية التأهيل	٤٢	سيكولوجية الشذوذ الجنسي
٢١	سيكولوجية المستهلك	٤٣	سيكولوجية الأقليات
٢٢	علم النفس النظري والفلسفي	٤٤	سيكولوجية وسائل التواصل
		٤٥	سيكولوجية الرياضة

ولعل القارئ المتفحص للقائمة السابقة يكتشف من هذا المثال الذى ضربناه من الولايات المتحدة الأمريكية أن اهتمام علم النفس الحديث بالسواء النفسى يفوق كثيراً اهتمامه بالمرض النفسى ، ولو أن الاهتمام بالمرض النفسى وطرق علاجه ليس فى ذاته عيباً يضر العلم .

(٨) سوء استخدام علم النفس :

يشير محمد رشاد خليل (١٩٨٧) إلى أن بعض نتائج علم النفس استخدمت بطريقة سيئة أو ضارة أو خطيرة . ويذكر من أمثلة ذلك تطبيق نظريات المثير والاستجابة والتعلم الشرطى على الشعوب للسيطرة عليها ، وعمليات غسيل المخ التى تستخدمها أجهزة المخابرات ، وتسخير هذا العلم لصالح الرأسمالية الصناعية فى الغرب .

وهذا النقد الموجه لعلم النفس ، وجه من قبل إلى العلم والتكنولوجيا العامة . ومن ذلك ما يذكره ديكنسون (١٩٨٧) من النظر إليهما فى بريطانيا (مهد الثورة الصناعية الحديثة) على أنهما مسئولان عن « كل الأمراض الاجتماعية » التى نتجت عن هذه الثورة . وقد دفع ذلك العالم والأديب البريطانى سنو C.P. Snow إلى اختراع مصطلح « الثقافتين » فى مطلع الستينيات من القرن العشرين كدعوة إلى رد « الاعتبار الاجتماعى » للعلم فى ظروف ثقافية واجتماعية وتاريخية نسبية معينة وليس كتحليل مطلق للعلاقة بين « العلم والمجتمع » . والدليل على ذلك ما يذكره (ديكنسون ، ١٩٨٧ : ١٩) من أنه « وجد فى كل الأزمان ، وفى جميع مناطق العالم ، علماء على جانب كبير من الإنسانية ، والحساسية المرفقة ، والحرص الروحى ، وكانوا قادرين على حفظ الروابط بين الأوساط العلمية ، والأوساط المهتمة بالفنون ، وعلى وجه أعم بين العلم والمجتمع ككل » .

وبصفة عامة يمكن القول إن إثارة هذه المسألة تتضمن ضرورة التنبيه فى وقت واحد إلى الدور الاجتماعى للعلم والمسئولية الاجتماعية للبحث العلمى ، والالتزامات الأخلاقية لمهنة العلم . وقد أدركت الإنسانية أهمية هذه القضايا منذ زمن بعيد ، وأقدم الأمثلة على ذلك قسّم أبو قراط التقليدى الشهير فى مجال الطب . وقد توالى على مدار العصور محاولات إعداد موثائق أخلاقية للممارسة المهنية فى مختلف المجالات وخاصة مع ظهور المنظمات والاتحادات والنقابات المهنية فى مجال العلم منذ القرن السابع عشر . وازداد الاهتمام بهذه الوثائق خاصة فى القرن العشرين بعد حربين عالميتين مدمرتين ، ولم تتمكن الجمعيات السيكلوجية استثناء من ذلك ، وسرعان ما ازداد الاهتمام فى الوقت الحاضر بالإعداد الأخلاقى والاجتماعى للباحث العلمى وخاصة بعد التنبيه إلى أن هذا الباحث يمارس بالفعل أحكاماً أخلاقية فى جميع مراحل بحثه . فلم يعد الأمر مقتصرًا على تطبيق نتائج البحث فحسب على

النحو الذى تنبّهت إليه المنظمات والاتحادات والنقابات المهنية كما بينا ، وإنما أصبح القرار الأخلاقى ممتداً على عملية البحث العلمى كله ، وسوف نتناول هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد .

إلا أن أخطر ما فى مسألة نقد العلم - ومنه علم النفس - بسبب سوء استخدامه ما يسميه ديكنسون (١٩٨٧ : ٢١٢) « معاملة الباحث العلمى ككبيش فداء » حين يستخدم المجتمع أى معرفة جديدة فى تحقيق غايات شريرة . ومن الأمثلة الكلاسيكية فى هذا الصدد موضوع الهندسة النووية ، ومن الأمثلة الحديثة موضوع الهندسة الوراثية . والسؤال الآن : هل لأن رئيساً أمريكياً (هو هارى ترومان) لم يستمع إلى تقارير علمائه بعدم استخدام « السلاح الجديد » - أى القنبلة الذرية - يلام العلم ؟ إن حقائق تاريخ الحرب العالمية الثانية تذكر لنا أن العالم الأمريكى فرانك طلب من رئيس بلاده عدم استخدام هذا السلاح قبل « إجراء تجربة مسبقة له فى صحراء ما ، أو أى جزيرة قاحلة وفى حضور ممثلين لكل الدول الأعضاء فى الأمم المتحدة » ، كما طلب منه عدم استخدامه ضد اليابان خاصة قبل توجيه إنذار إليها إما « بالتسليم ، أو بإخلاء بعض المناطق » . أضف إلى ذلك الالتماس - بل الاستعطاف - الذى كتبه تسيلارد ووقعه معه زهاء ستين عالماً فذاً ووجه إلى الرئيس . ومع ذلك لم يستمع ترومان إلى أحد وضرب مدينتى هيروشيما ونجازاكي يومى السادس والتاسع من أغسطس ١٩٤٥ منهياً بذلك أبشع حروب التاريخ الإنسانى ، ومفتتحاً أيضاً عصر الحروب النووية (ديكنسون ، ١٩٨٧ : ٢١٣ - ٢١٤) .

هل يُلام على هذه الجريمة البشعة جوليو كورى وأتوهان وفريتش شتراسمان لاكتشافاتهم « العلمية » الخاصة بالانشطار النووى ؟ أم يُقرع بور الذى وضع النموذج الأساسى لتركيب الذرة ؟ أم يُلعن أينشتاين الذى أدت نظريته النسبية الخاصة إلى استنتاج « أخطر » معادلة فى الفيزياء « النظرية الحديثة » وهى $E = mc^2$ ، أى أن الطاقة تساوى الكتلة مضروبة فى مربع سرعة الضوء ، ولم تكتشف أهميتها إلا بعد انقضاء ثلاثين عاماً على صياغتها ؟ أم توجه كل ألوان السباب إلى تشادويك الذى اكتشف النيوترون ؟

يبدو أننا ننسى دائماً إلى من نوجه اللوم ونستبدلهم بأولئك الذين يهبون إبداعاتهم للإنسانية لتستثمرها فى كل ما هو خير ، فهذه هى القيمة الأخلاقية النهائية للعلم . وتسخير الطاقة النووية ذاتها فى الأغراض المدنية والسلمية فى عصرنا أوضح الأمثلة على ذلك أيضاً . ويصدق نفس القول على الهندسة الوراثية فى البيولوجيا وعلى نتائج البحوث السيكلوجية . وبدلاً من أن نلعن أولئك الذين أساءوا استخدام العلم من السياسة ورجال الصناعة والاقتصاد

والحرب والمخاطر وغيرهم نتوجه بسببنا إلى العلم ذاته وإلى العلماء أنفسهم ، وفي هذا تشويه لصورة العلم مع ما فيه من تجنب لمواجهة الخطر الحقيقي ، وتصويب السهام إلى الأهداف الخاطئة .

(٩) علم النفس الحديث هو علم نفس الإنسان الأبيض :

النقد الأخير في هذه السلسلة من الانتقادات التي يوجهها الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس هو أنه يختص بالإنسان « الأبيض » أكثر من غيره من الشعوب . وأشد من نبه إلى ذلك محمد رشاد خليل (١٩٨٧) ، وفي ذلك يقول :

« إن علم النفس الحديث في الغرب هو علم نفس الرجل الأبيض . وليس صحيحاً أنه كان كذلك في أول الأمر بل إنه مازال كذلك . وهو علم نفس الرجل الأبيض ليس فقط لأن مجال دراسته كان مقتصرأ على دراسة الإنسان الراشد ذى البشرة البيضاء ، بل لأن أهداف دراسته خدمة الرجل الأبيض » .

ومن الطريف أن أول من تنبه إلى هذه الحالة كان علماء النفس أنفسهم وبدأت تظهر في السنوات الأخيرة ما يمكن أن يسمى « الاهتمامات القومية » في علم النفس كما ظهرت في غيره من العلوم الإنسانية ، كعلم الاجتماع (محمد عزت حجازى وآخرون ، ١٩٨٦) . ولعل أشد النقد للنموذج « الغربى » لهذه العلوم هم علماءها الذين ينتمون إلى « العالم الثالث » . فقد كان السائد من قبل أن هذه العلوم جزء من عملية « التنمية » مع شيوع الاعتقاد بأن المسار الرئيسى لهذه العملية هو « التحديث على النسق الغربى » وقد قام كاتب هذه السطور بنقد هذا الرأى بالنسبة لعلم النفس (Abou-Hatab, 1988) . وبإيجاز نقول أن أقوى من يمثل هذا الاتجاه هو ليرنر (Learner, 1969) حين أقام هذه الاستراتيجية في التنمية على أساس افتراضين أساسيين هما :

(أ) دول العالم الثالث (أو الدول النامية كما تسمى أحياناً) سوف تتبع في التنمية نفس خطوات التحديث التى تعرض لها الغرب منذ القرن السادس عشر .

(ب) أن دول العالم الثالث سوف تمر بتغيرات اجتماعية يترتب عليها اكتساب الخصائص العامة للدول المتقدمة (وهى بالطبع الدول الغربية) .

وقد تطلب ذلك عنده توافر شرطين رئيسيين هما :

(١) بناء مؤسسات على النسق الغربى فى جميع جوانب الحياة فى دول العالم الثالث ، سواء كانت مؤسسات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو تربوية ، بحيث تعد هذه المؤسسات المسيطرة هى الوسائل الجوهرية للتعلم من الغرب واقتفاء آثاره . أما المؤسسات التقليدية فعليها أن تتلاشى أو تتعدل .

(٢) إعداد « صفوة مستغربة » تكون لها من القوة بحيث تتحكم في المؤسسات المسيطرة في دول العالم الثالث وخاصة في السياسة والاقتصاد والعسكرية والتعليم . ويمكن تدعيمها بالخبراء والمستشارين الأجانب .

وقد تعرضت - ولا تزال تتعرض - جميع دول العالم الثالث - ومنها الدول الإسلامية - لهذا النمط من « التنمية » بصورة أو أخرى ، وكانت الحالة المتطرفة هي تركيا . ويصف لنا عالم النفس التركي فاساف (Vassaf, 1987) ما حدث في بلده بعد حوالى خمسين عاماً من « التغريب » بأنه لم يكن سوى تجربة فشل كاملة ، وكأن الأمر كله كان حلقة مفرغة ، وفي ذلك يقول :

« مع عزو مزيد من الأهمية للتغريب من أجل التنمية ، لم يحدث إلا أن كل زيادة في التغريب أدت إلى مزيد من الاعتماد والتخلف » .

وهذا التاريخ من الفشل شائع بدرجات مختلفة في مختلف دول العالم الثالث . وامتدت آثارها إلى العلم عامة ، وإلى العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة ، وإلى علم النفس على وجه أخص . وقد شخص المؤلف أعراض هذه الأزمة كما ظهرت على علم النفس في مصر في مواضع سابقة ووجد بينها وبين كثير من أحوال هذا العلم في معظم دول العالم الثالث كثيراً من المشابهات (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٥) ، (Abou-Hatab, 1987-1988) . ويمكن أن نلخص هذه الأعراض فيما يلي :

(أ) علاقة الاستيراد - التصدير مع علم النفس في الغرب : وهي علاقة من جانب واحد ، فالغرب دائماً هو المصدر ، والعالم الثالث (ومنه العالم الإسلامي) هو دائماً المستورد .

(ب) الاعتماد المعرفي على الغرب : فمعظم ما ظهر في الغرب في مجال علم النفس من نظريات ونماذج وافتراضات ومناهج بحث وأدوات جمع معلومات (كالاختبارات النفسية) ونتائج بحوث تم استيرادها حتى ولو كانت موضع شك في موطنها الأصلي .

(ج) قطع الروابط بالتراث الثقافي للأمة بافتراض أن القديم هو من عوائق التقدم والتحديث .

(د) انتشار البدع الثقافية في العلم : فمعظم التراث الغربي المستورد لم يتم اختباره في ضوء محك الصلة بالثقافة والحاجات القومية . بل إن بعض ما تم استيراده لم يكن إلا محض بدع ثقافية عارضة .

(هـ) كف التفكير الإبداعي في علم النفس : فالمطلع على معظم ما صدر من مؤلفات وما أجرى من بحوث في علم النفس في دول العالم الثالث لا يجد أثراً يذكر للإبداع العلمي

فيها . فمعظم بحوث الماجستير والدكتوراه ليست إلا محض تكرار لما أجراه علماء الغرب ، أو محض تطبيق لاختبارات نفسية ترجمت ترجمة وصفناها من قبل بأنها في الأغلب « حرفية أو محرفة » عن أصولها الغربية (فؤاد أبو حطب ، وآخرون ، ١٩٨٧) وتم ذلك كله على حساب المشكلات الجوهرية والملحة التي تعاني منها المجتمعات النامية . ناهيك عن ظواهر الادعاء والتزوير والتزييف والسرقة وغيرها من الأعراض المرضية التي ظهرت في بعض ما أجرى من بحوث .

(و) فقدان الهوية الثقافية : يعاني معظم علماء النفس في العالم الثالث - ومنه العالم الإسلامي - من « الاغتراب » عن بيئتهم وثقافتهم . ودعم ذلك شعورهم بفقدان الهوية الثقافية .

(ز) فقدان الهوية المهنية : يعاني المتخصصون في علم النفس في العالم الثالث من فقدان الهوية المهنية . فكثيراً ما يتم الخلط بينهم وبين الأخصائيين الاجتماعيين من ناحية وأطباء الأمراض العقلية من ناحية أخرى (Abou-Hatab, 1984) . وكلاهما - مع خبرة أكاديمية محدودة للغاية في علم النفس لا تتجاوز دراسة مقرر أو مقررين فيه - يمارسون مهام الأخصائي النفسي ، بل يصفون أنفسهم أحياناً - وخاصة الأطباء - بهذا الوصف . ناهيك عن عجز برنامج الإعداد الحالي للأخصائي النفسي بالفعل .

وبهذا تتحدد « الأزمة » الحقيقية لعلم النفس في العالمين العربي والإسلامي ، وهي أزمة صنعها علماء النفس العرب والمسلمون لأنفسهم بأنفسهم . وبالطبع لا يلام الغرب أن وجه علم النفس فيه لتحقيق مصالحه وإحراز أهدافه ، وإنما من يلام حقاً هم أبناء الأمة العربية والإسلامية من علماء النفس الذين وقعوا في شرك « التبعية العلمية » عن وعى أو غير وعى ، وهياًوا بذلك كل الفرص للطعن في العلم الذي ينتسبون إليه .

ردود الفعل « الدفاعية » لدى بعض علماء النفس المسلمين

أشرنا في مطلع هذا البحث إلى أن الانتقادات الإسلامية لعلم النفس الحديث أحدثت لدى فريق من علماء النفس المسلمين ردود فعل متفاوتة ، لعل أكثرها وضوحاً ما أسميناه « الاستجابات الدفاعية » ، والتي كانت في معظمها أقرب إلى « الحيل » أو « الميكانيزمات » السيكولوجية لحل مشكلة التنافر المعرفي لدى أصحابها . ونعرض فيما يلي للاتجاهات الرئيسية التي يمكن تجميعها تحت هذا العنوان مصنفة حسب الحيلة الدفاعية السائدة عند أصحابها .

(١) اتجاه الفصل :

وهو اتجاه لدى أغلبية علماء النفس المسلمين الذين يرفضون الانتقادات التي توجه إلى علم النفس من منطلق الفصل بين علم النفس باعتباره علماً والإسلام باعتباره ديناً مع احترام وتقدير شديد لكل منهما . وعندهم أن العلم علم ، والدين دين . فهما نسقان مستقلان لكل منهما منظوره ونظريته ومنحاه . ولعل هذه الفئة هي تلك التي أشار إليها مالك بدرى (١٩٨٧) بأنها فئة الراضين لأسلمة علم النفس ، وفي نفس الوقت هم « من المؤمنين الملتزمين بالإسلام ... يؤدي الكثيرون منهم فرائض الإسلام ويجتنبون كبائر ما ينهون عنه ، بل إن بعضهم ربما كان أكثر عبادة وإخلاصاً من بعض أولئك الداعين للأسلمة والتأصيل الإسلامي لعلم النفس »^(٥) .

والحيلة المستخدمة هنا هي ما يسمى « الفصل » compartmentalization ، ويلجأ إليها المرء الذي يواجه التنافر المعرفي بالإبقاء على الجوانب المتنافرة منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض تجنباً للصراع بينها . ويمكن أن نفسر استخدام هذا « الميكانيزم الدفاعي » لدى هذا الفريق من علماء النفس المسلمين (وهم الأغلبية الساحقة) بالأسباب الآتية :

(أ) بناء الهوية العلمية والمهنية على أساس دراسة وتدريس وبحث وممارسة علم النفس بصورته الراهنة ، كما صنعها وطورها الغرب .

(ب) إدراك علم النفس الحديث على أنه نتاج الغرب المتقدم حضارياً وثقافياً ، والتفوق الحضارى - عند هؤلاء - لا بد له أن يكون شاملاً مختلف جوانب الحياة ومنها العلم .

(جـ) الاعتقاد بأن التفوق الحضارى الغربى فى مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية وفى الاختراعات التكنولوجية صاحبه بالضرورة تقدم فى العلوم الإنسانية والاجتماعية (ومنها علم النفس) .

(د) العلم - سواء كان علماً طبيعياً أو اجتماعياً إنسانياً - ذو طبيعة محايدة ثقافياً وبالتالي يمكن الاستفادة من التقدم الحضارى للغرب باستيراد صفقة العلم كاملة منه .

وهذا الاتجاه الذى يتجاهل ما فى العلم من « تحيز ثقافى » لا يتفق مع الصورة التى تقدمها الدراسات والمسوح التى أجراها علماء النفس فى الغرب أنفسهم حول مسيرة هذا العلم ، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية . ويقدم لنا (Gilgen & Gilgen, 1987 : 8-9) موجزاً لما حدث كما يلي :

(٥) توجد بعض الأمثلة على الساحة السيكلوجية المعاصرة ، إلا أننا نغف عن الإشارة إليها بالاسم حتى لا يفرج غشنا من باب العلم ويدخل فى باب الجدل الشخصى ، ناهيك عن أنها تكاد تكون معروفة للجميع .

« إن طبيعة علم النفس وميدانه ونموه وتطوره في العالم خلال السنوات الأربعين الماضية (١٩٤٥ - ١٩٨٥) تعكس جميعاً الظروف والأحداث السياسية والاقتصادية العظمى التي وقعت خلال هذه الفترة ... دمار أوروبا وانهارها وصعود الولايات المتحدة كأمة مهيمنة على العالم اقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً ثم ثقافياً ، التوتر الذي أحدثته الحرب الباردة ، التهديد بالحرب النووية ، إعادة إحياء أوروبا الغربية (بفضل مشروع مارشال) ، إعادة بناء الاتحاد السوفيتي وتماسك الكتلة الشيوعية ، تحرير المستعمرات وخاصة في أفريقيا والهند ، بناء إسرائيل وما أدى إليه من توتر وصراع في منطقة الشرق الأوسط ، ظهور الصراعات الإقليمية وخاصة في كوريا وفيتنام وأفغانستان وأمريكا الوسطى ، زيادة الشعور بحاجات دول العالم الثالث ونواحي القوى فيها ، تحول الصين إلى الشيوعية وانتشار الأيديولوجية الماركسية - اللينينية في عدد من أقطار العالم ، النمو السكاني ، زيادة الثروات الاقتصادية لبضعة أقطار محدودة العدد ، ارتفاع وهبوط أسعار النفط ، النمو المذهل للعملاق الصناعي في اليابان ، الثورة الإلكترونية وما جاءت به خاصة التليفزيون والكمبيوتر ، الانفجار المعرفي والمعلوماتي ، نمو الطيران المدني كوسيلة انتقال ، شيوع اللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة الأساسية للعلم والثقافة .

وقد أدت هذه العوامل التي لخصها هذان المؤلفان باقتدار إلى ظهور مجموعة من التغيرات على المسرح العالمي لعلم النفس المعاصر ، لعل أهمها التنبيه إلى « الطابع الثقافي » ثم « الأيديولوجي » للعلم وبخاصة العلوم ذات الطبيعة الاجتماعية والإنسانية ، ومنها علم النفس . فسيطرة علم النفس الأمريكي على المسرح - بعد انهيار أوروبا في أعقاب الحرب العالمية الثانية - لم يكن بلا عائد « ثقافي » و« ثمن » أيديولوجي . وتمثل العائد الثقافي أولاً قبل كل شيء في سيطرة اللغة الإنجليزية على العالم كلغة للبحث السيكلولوجي والتكنولوجيا النفسية (في مجال الاختبارات والعلاج والتربية والصناعة والإدارة) . أما الثمن « الأيديولوجي » فكان أغلى بكثير ، ابتداء من سيطرة « الصيغ » النظرية الأمريكية ، كالسلوكية ، أو المتأمركة ، كالتحليل النفسي والجشطات بعد هجرتهما إلى الولايات المتحدة ، وحتى سيادة النمط الأمريكي في البحث والتفكير والسلوك والحياة .

وقد ظهر الوعي بهذه الخاصية « الثقافية - الأيديولوجية » للعلم عامة خفياً في معظم ما يكتبه فلاسفة ومؤرخو العلم المعاصرون ، كما ظهر الوعي بها صريحاً في علم النفس مع التوجه الأوربي نحو الوحدة . لقد أصبح علماء النفس الأوروبيون يتحدثون كثيراً عن علم النفس الأوربي ، ومن قبلهم ركز علماء النفس في الكتلة الشيوعية على علم النفس الماركسي ، ومع

ظهور اليابان كقوة عظمى بدأ علماء النفس فيها يتوجهون نحو « التأصيل الياباني لعلم النفس » . ثم انتقلت العدوى إلى العالم الثالث أو الدول النامية . وكانت أكثر دول هذا العالم حماساً للبحث عن الجذور والأيدولوجية لعلم النفس فيها هي الهند . فهل تبقى بعد ذلك أية ذريعة للقائلين في عالمنا الإسلامي بالحياد الثقافي والأيدولوجي لعلم النفس إلا أن يكون ما يصدر عنهم هو نوع من الحيلة الدفاعية التي قد تحقق « تكيفاً زائفاً » على المدى القصير بينما أثرها المؤجل على المدى الطويل قد يكون مدمراً للجميع .

(٢) اتجاه الرفض :

ظهر هذا الاتجاه الدفاعي (الميكانيزم النفسي) لدى أقلية قليلة من علماء النفس في العالمين العربي والإسلامي . ويتمثل في أولئك الذين يرفضون الانتقادات التي يوجهها الكتاب الإسلاميون إلى علم النفس ولكن من منطلق مختلف . صحيح أن لديهم وجوب الفصل بين العلم والإسلام ، إلا أنهم في نفس الوقت يقدرون أحدهما (وهو العلم) ويحقرون الآخر (وهو الإسلام) . ولذلك فهم يلجأون إلى الرفض الذي هو في جوهره مزيج من حيلتي الإنكار denial والخلفة negativism ، واللذان تظهران لدى من يعانون التنافر المعرفي ويلجأون إلى حله باللجوء إلى التمسك بأحد طرفي الصراع .

ويقود هذا الفريق في أغلب الحالات ذور الاتجاهات الماركسية . ومن الغريب أنهم في الوقت الذي يرفضون « الأسلمة » فإنهم يقبلون « الأدلجة » - نسبة إلى الأيدولوجية - من أى مصدر آخر غير الإسلام ، مع محاولة منظمة لتشويه الصورة الحقيقية للإسلام ، وبالطبع فإن الأيدولوجية الأثرة لديهم هي الماركسية .

ولكى نوضح معالم علم النفس السوفيتي الذي يعتبره أصحاب هذا الاتجاه نموذجهم نعرض مبادئه الأساسية كما تناولها أحد قادته المعاصرين وهو بوريس لوموف (Lomov, 1987) :

(أ) مبدأ الحتمية : فمبدأ الحتمية عندهم هو أساس كل معرفة علمية . وعلم النفس لم يتخذ هذه الصفة إلا بعد أن تخلى عن التصور الشائع لظواهره بأنها مستقلة عن القوانين « الموضوعية » أو ليست بذات صلة بالعالم المادى . ولا يقصد بالحتمية هنا معناها الميكانيكي « الذى يتحدد في صورة علاقة مباشرة وخطية وبسيطة وصارمة بين السبب والأثر » . فهذه العلاقة - وخاصة في السلوك الإنسانى - تتضمن مجموعة معقدة من الديناميات . وحسب المبدأ « الجدلى » فإن أطراف هذه العلاقة يمكن أن يحل كل منهما محل الآخر . فالسبب قد يصبح أثراً ، والأثر سبباً . كما أن السبب والأثر قد تفصل بينهما مسافات زمنية ، تطول وتقصر ، ثم إن السبب يتسم بأنه تراكمى ، ومعنى ذلك أن الأثر قد يكون نتاج عدد كبير

من العوامل والأحداث السابقة التي تؤلف « تاريخ » الظاهرة النفسية موضع الاهتمام . ناهيك عن أن السلوك الإنساني - خاصة - يتسم بأنه ذاتي التحديد self-determined ، بمعنى أن الإنسان حين ينشط ذهنياً أو بدنياً فإنه يغير في البيئة من حوله وبالتالي في محددات سلوكه . وعلى هذا فعند تناول مبدأ الحتمية يجب مراعاة الكثير من العوامل الداخلية والخارجية ونسق الروابط المعقدة بينها .

(ب) مبدأ الانعكاس : يرى علماء النفس السوفيت أن الظاهرة النفسية عبارة عن مستويات أو أنماط مختلفة من الانعكاس الذاتي للحقيقة الموضوعية . وهم بذلك يرفضون ثلاثة حلول قدمت لمسألة العلاقة بين المادة والعقل أشرنا إليها فيما سبق ، وهي : اعتبار العقل جوهرأ مستقلاً ، أو اعتباره حالة خاصة من المادة وهي في حالة حركة ، أو التوحيد بينه وبين العالم المادي . أما موقفهم فهو اعتبار العقل خاصة من خصائص المادة وهي في حالة حركة وليس محض جوهر مستقل أو محض حركة . وتظهر هذه الخاصية في صورة مختلفة من « الانعكاس الذاتي » subjective reflection ، وتظهر في صور الحياة في مرحلة معينة من مراحل « التطور البيولوجي » . ويعترف علماء النفس السوفيت بأنهم يجهلون - حتى الآن - الشروط اللازمة لهذا الانعكاس لكي يتطور ، أو لتحول المادة « غير الحساسة » إلى مادة « حساسة » ، وبعد ذلك من الأمور الجوهرية والمعقدة عند نقطة المنشأ للحياة ذاتها .

وإذا كان الانعكاس في حد ذاته هو دالة الحركة والتفاعل بين الأجسام المادية ، فإن الانعكاس الذاتي هو خاصية الكائنات العضوية الحية فقط . فهذه الكائنات في حاجة دائمة لتوجه نفسها على نحو يساعد على التكيف مع المحيط ، ولحدوث ذلك لا يمكن للأمر أن يكون محض انعكاس سلبي لهذه التغيرات البيئية (كما هو الحال في الأجسام المادية) - أي على نحو أشبه بانعكاس الصورة في المرآة - وإنما يجب للانعكاس أن يتجاوز هذه التغيرات . وعلى ذلك فإن الانعكاس الذاتي هو عملية إيجابية يتم فيها انتقاء المعلومات وتحويلها وتخزينها . وبالإضافة إلى ذلك فإن الانعكاس الذاتي موجه إلى الأمام . فكل لحظة فيه تتضمن معلومات عن الحاضر والماضي وترتبط ، على نحو أو آخر ، بالمستقبل .

ويتخذ الانعكاس الذاتي صوراً شتى في مجال الدراسة النفسية ، فقد يدل أولاً على العلاقة بين عملية الانعكاس والأشياء موضوع الانعكاس ؛ وهذا هو الجانب السيكوفيزيائي للموضوع . وقد يدل ثانياً على العلاقة بين عملية الانعكاس وحامله (وهو المخ) ؛ وهذا هو الجانب السيكوفسيولوجي . أما العلاقة بين عملية الانعكاس والسلوك فتدل ثالثاً على الطريقة التي يوجد بها الانعكاس في سلوك الإنسان وغيره من الكائنات الحية .

(جـ) مبدأ المادية التاريخية (النمو) : يرى علماء النفس السوفيت أن أى ظاهرة لا يمكن فهمها إلا فى سياق نمائى . ويستخدم المنحى النمائى عندهم فى دراسة كل من الجانب النشوى phylogenetic للعقل فى الجنس البشرى والجانب الارتقائى ontogenetic للنمو العقلى عند الأفراد . ثم إن هذا المنحى أيضاً يوجه البحوث السيكولوجية التى تجرى عندهم حول أى ظاهرة نفسية معينة كالإدراك أو التعلم .

والنمو النفسى - عندهم - ليس محض تغيرات كمية - كزيادة سعة الذاكرة مثلاً ، وإنما يهتم أيضاً بالتغيرات الكيفية التى تحدث خلاله . ولعل أهم التغيرات الكيفية من الوجهة النشوية ما حدث عند « تكوين » الجنس البشرى والمجتمع الإنسانى . فخلال العملية « التطورية » تحدد « تكوين » العقل الحيوانى بالعوامل البيولوجية ويمكن تفسيره بالقوانين البيولوجية ، أما تكوين العقل الإنسانى فقد لعبت فيه العوامل والقوانين الاجتماعية الدور الحاسم . لقد قام العمل الإنسانى بتحويل الطبيعة ، ونشأت العلاقة الاجتماعية ، وظهرت اللغة ، وقد تطلب ذلك كله تطور ظواهر نفسية جديدة كالتفكير والتصور والتنظيم الإرادى للسلوك وغيرها . وهكذا يتحدد جوهر الإنسان بالعلاقات الاجتماعية المعقدة التى ينسجها البشر أنفسهم ، وذلك لا ينفى بالطبع أثر القوانين البيولوجية فى السلوك الإنسانى . إلا أن التحكم فيها يتم بالقوانين الاجتماعية التاريخية ، فالإنسان ابن التاريخ وصناعته .

(د) مبدأ المادية الجدلية : النمو النفسى (المحكوم بالمادية التاريخية) كما بينا هو أيضاً عملية صراع بين المتناقضات والأضداد . ففى كل مرحلة للنمو يوجد دائماً الصراع بين الدوافع ، وبين الأهداف ، وبين كل من الدوافع والأهداف ، وداخل الصور والمستويات المختلفة للانعكاس . وسيادة الموقف التناقضى أو تلك المجموعة من الديناميات فى مرحلة معينة يمثل المفهوم الماركسى للأطروحة thesis والذى يودى بالضرورة إلى محاولة حل الصراع والوصول إلى نقيض الأطروحة antithesis والذى يعد مرحلة انتقالية إلى مرحلة جديدة من التركيب synthesis والذى يكون مختلفاً كيفياً عن المكونين السابقين . وبهذه الطريقة يرى علماء النفس السوفيت أن قوانين النمو الإنسانى تظهر بطريقة خاصة لكل فرد ، ومعنى ذلك أن تكون الشخصية الإنسانية عندهم هو عملية فريدة لكل شخص على الرغم من أنه يتبع بعض المبادئ العامة .

والسؤال هنا : ما هى العلاقة بين العام والخاص ؟ وتأتى إجابتهم فى ضوء « الجدلية » مرة أخرى . فعندهم أن العام لا يوجد منفصلاً عن الخاص ، وفى نفس الوقت فإنه فى أى حالة خاصة يوجد دائماً ما هو عام وما هو مميز لها . وعلى هذا تصبح أهداف علم النفس

عندهم ذات شقين : أولهما تحديد الخصائص والقوانين العامة التي تستمد من العمليات والظواهر والأفعال الفردية . وبعبارة أخرى يجب الانتقال دائماً من العياني والمحسوس إلى المجرد . وثانيهما اختبار التجريدات من خلال محاولة التنبؤ بمواقف خاصة . وعلى الرغم من أن هذه الخطوة صعبة إلا أنها جوهرية وخاصة عند محاولة استخدام المعرفة والقوانين النفسية في المواقف العملية التطبيقية .

والمدقق في خصائص علم النفس السوفيتي يجد أنها مركبة من عناصر شتى : « العقيدة » الماركسية اللينينة - والتي تعرضت لعدة تغيرات على يد ستالين ثم خروشوف ، ثم على يد جورباتشوف في الوقت الحاضر . وتمثل الأفكار التي عرضناها « وجهة » paradigm لعلم النفس السوفيتي تختلف عن تلك التي سادت في الغرب . والسؤال الذي لم يُجِبْ عليه علماء النفس عندنا من أصحاب « حيلة » الرفض للإسلام والقبول بالماركسية ، هل تجاوز بذلك أزمة التنافر المعرفي لديهم أم أن ذلك زاد من أزمتهم حدة وخاصة مع ما يشهده علم النفس في مختلف أقطار العالم المعاصر من تزايد الوعي « بالهوية الثقافية » ؟ ثم ألا يلفت النظر حقاً أن يبحث علماء النفس في عصرنا من أبناء الشعوب ذات الحضارات الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ عن « معالم قومية » لعلمهم بينما تنفر قلة من علمائنا من هذه المهمة التاريخية ويسعون إلى أيسر الحلول وهو استيراد « السلعة الثقافية الجاهزة » ؟ فإذا لم يرق لهم « الإنتاج الثقافي للغرب » فلا غبار عليهم أن يتوجهوا إلى منتج جديد ؟ ولم يتجشم أحد منهم مشقة الفحص العميق للتجارب الثقافية الإبداعية التي أشرنا إليها والتي يخوضها في الوقت الحاضر علماء النفس في ثقافات أخرى غير الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة مثل اليابان والصين والهند وأمريكا اللاتينية ، ناهيك عن التجربة التي لا تزال في طور التشكيل الآن وهي تجربة « أوروبا الغربية الموحدة » التي تسعى للاستقلال الثقافي عن الولايات المتحدة الأمريكية . والسؤال هو : لماذا لا نفعل نحن في ثقافتنا العربية والإسلامية مثلما يفعل هؤلاء ، أي بحل مشكلات التنافر المعرفي في علم النفس من خلال العودة إلى منابع الثقافة الحقيقية لثقافتنا ؟ وهذا هو أصعب الحلول للمشكلة . وبالطبع فإن أسهل الإجابات ليس بالضرورة أفضلها ؛ فطريق الإبداع ليس مفروشاً دائماً بالورود .

(٣) اتجاه التشويه :

التشويه أو التحريف distortion حيلة سيكولوجية دفاعية معروفة أيضاً . ويلجأ إليها المرء لحل صراع التنافر المعرفي ، وبها يدرك العناصر غير المتسقة معرفياً عنده على نحو غير صحيح ، وذلك بهدف جعلها أكثر اتساقاً مع العناصر الأخرى المتوافرة لديه . وهي حيلة قريبة الشبه بحيلة الرفض التي استجاب لها البعض رداً على نقد الإسلاميين لعلم النفس ،

والتي أشرنا إليها في الفقرة السابقة . إلا أن الرفض هنا في الاتجاه العكسي ، فإذا كان أصحاب اتجاه الرفض كما عرضناه آنفاً يركزون على إنكار الإسلام - فإن اتجاه التشويه يتضمن لونا من الإنكار لعلم النفس . وأصحاب الاتجاهين يعرضون - تدعيماً لموقفهم - صورة مشوهة للعنصر الذي يرفضونه (الإسلام عند الفريق الأول وعلم النفس عند الفريق الثاني) . وهذه الحالة قد تُوقع أصحابها في شرك خطير يتمثل في وصف ما يرفضون بطريقة قد لا تتفق مع الحقيقة .

ومن الأمثلة التي نوردها على هذا الاتجاه ما ذكره أحد أساتذة علم النفس المسلمين في مقال نشره في أحد الصحف اليومية (مستخدماً بذلك بعض أساليب النقاد الإسلاميين لعلم النفس) ، يرادف فيه بين المرض النفسي والشخصية السيكوباتية (سيد صبحي ، ١٩٨٦) . ومن المعروف في علم النفس المرضي أن الأمراض النفسية والعقلية تصنف إلى فئات كثيرة منها ما يسمى بالاضطراب السيكوباتي . وعلى هذا فإن إطلاق تسمية الجزء (المرض السيكوباتي) على الكل (الأمراض النفسية) كان عرضاً مشوهاً لبعض حقائق علم النفس .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما ورد أيضاً في هذا المقال عند الإشارة إلى مصطلح الشخصية السيكوباتية من أنها تمثل « صيحة جديدة » في مضمار علم النفس على وجه العموم وفي مجالات الصحة النفسية على وجه الخصوص - « نجد مثلاً آخر على استخدام حيلة التشويه التي تسعى لجعل صورة علم النفس لا تتفق مع الحقيقة . فمن حقائق تاريخ علم النفس المرضي أن هذه الحالة كانت موضع الاهتمام منذ نشأة هذا العلم ، ولدينا في التراث السيكولوجي المصري دراسة رائدة مبكرة حول هذا الموضوع » (صبرى جرجس ، ١٩٤٦) .

ومعلم ثالث من معالم هذا التشويه لعلم النفس في هذا المقال ما أورده صاحبه من خصائص الشخصية السيكوباتية كما وردت - في رأيه - في القرآن الكريم وهي على التوالي : النفاق ، الخوف من الفقر ، الخنوع ، السلبية ، ادعاء القوة ، الغرور والصلف . ومن العجيب أن هذه الخصائص جميعاً لا تتصل بوصف السلوك السيكوباتي على وجه الخصوص ، ولو أنها تدل على أنواع أخرى من الاضطراب النفسي . وهكذا وقع الكاتب في الموقف الصعب حقاً - والذي يقع فيه كثير من الذين استخدموا هذه الحيلة - حيث الاستشهاد بالقرآن الكريم ليس في موضعه مطلقاً .

ومرة أخرى تلعب حيلة التشويه دورها في تقديم « صورة غير حقيقية » عن علم النفس ، ولعل ذلك يتضح للقارئ إذا علم أن السلوك السيكوباتي هو نوع من الذهان (أى المرض

العقل) ويعنى فى جوهره سلوك التضاد مع المجتمع . ويحدد أى كتاب مبتدىء فى علم النفس خصائص هذا الاضطراب السلوكى على النحو الآتى :

(أ) فقدان القدرة على التمييز بين الصواب والخطأ (افتقاد المعايير الأخلاقية) على الرغم مما يتسم به السيکوباتى من ذكاء وجاذبية وخفة دم وتأثير وانبساطية .

(ب) التعامل مع الأشخاص الآخرين على أنهم أشياء أو موضوعات لا أشخاص (فقدان التعاطف empathy والمشاركة الوجدانية sympathy) .

(جـ) الميل إلى العيش فى اللحظة الراهنة وإشباع الدوافع المباشرة والرغبة فى الحصول على اللذة الفورية وتفضيل الأهداف العاجلة .

ولذلك تصدر عن الشخص السيکوباتى أعمال قد تضر بالآخرين أو تسيء إليهم ومع ذلك لا يشعر بالندم أو الحجل أو الذنب . بل قد ينسى نتائج فعله ، وحين يضبط متلبساً بالقيام بعمل غير مشروع لا يشعر بالحياء أو الدهشة ، وحين يعاقب على سلوك مضاد للقيم الاجتماعية فإنه لا يخاف العقاب ولا يتعلم منه أن يحجم عن هذا السلوك بل إنه يكرره ويعاوده .

وتصف بعض الدراسات الأكثر حداثة (Scholling, 1978) هؤلاء السيکوباتيين بأن بعضهم قد ينتهى به الأمر إلى الإيداع فى مستشفيات الأمراض العقلية ، وبعضهم الآخر يمكنه الاستمرار فى القيام بوظائفه الاجتماعية العادية على الرغم مما يسببه للآخرين من إيذاء وإيلام ، إلا أن أغلبهم قد ينتهى به الأمر إلى السجون والمؤسسات العقابية بسبب جرائمهم . وفى جميع الحالات يحتاج الاضطراب السيکوباتى إلى خبرة كلىنيكية عميقة للتمييز بينه كمرض عقلى (ذهان) وبين الإجرام العادى .

ونحن نفترض بالطبع أن أصحاب هذه الحيلة الدفاعية يستخدمونها عن غير علم أو غير وعى ؛ لأنها لو كانت تتم بعلم ووعى لكان ما يصدر عنهم نوعاً من الكارثة التى تدخل أصحابها فى باب التلفيق العلمى . فإذا كانت عن غير وعى تكون هذه الحيلة (التشويه) قد اندمجت مع تلك الحيلة النفسية التى يسميها فستنجر (Festinger, 1957) « النسيان الانتقائى » selective forgetting ، أو تلك التى يسميها (Hardyck & Kardush, 1968) وقف التفكير Stopping thinking وفيهما ينسى المرء أو يتجاهل - لا شعورياً - العناصر التى قد تزيد عنده حالة التنافر المعرفى ، وهذا النسيان يجعل عناصر التنافر المعرفى لديه تبدو أكثر توافقاً وانسجاماً ، ولو كان ذلك تشويهاً صنعه عالم الوهم .

(٤) اتجاه التوحيد بالنقد :

يلجأ بعض علماء النفس في مواقفهم « الدفاعية » إلى حيلة سيكولوجية شائعة أيضاً هي التقمص أو التوحيد identification ، وتتخذ هذه الحيلة هنا صورة خاصة هي التوحيد بالمعتدى بافتراض أن الهجوم الموجه إلى علم النفس من جانب نقاده الإسلاميين فيه من الحدة والشدة ما يجعل معظمه من قبيل « العدوان » على هذا العلم وعلى المتخصصين فيه . وفي حيلة التوحيد بالنقد هذه تَبْنَى هذا الفريق من علماء النفس المسلمين مواقف هؤلاء النقاد وأفكارهم ، بل ولجأوا إلى استخدام نفس منطقهم وطريقتهم في التفكير . فإذا كان النقاد الإسلاميون لعلم النفس قد رفضوا علم النفس الحديث جملة وتفصيلاً - كما بينا في القسم الأول من هذا البحث - فإن متقمصيهم والمتوحدين معهم من علماء النفس المسلمين وقفوا هم أنفسهم من علمهم نفس الموقف ، وتمثل ذلك خاصة في مواقف ثلاثة سوف نتناولها بالتحليل والمناقشة فيما يلي :

(أ) السخرية من علم النفس عند الإشارة إليه في أى سياق ، واعتباره نتاج الحضارة الغربية الحديثة وبالتالي يجب رفضه من بين ما نرفضه منها . والرد على هذا الموقف سيأتى تفصيلاً فيما بعد حين نعرض للأسس الأبستمولوجية للعلم في الإطار الإسلامى . وحسبنا أن نشير هنا إلى أنه إذا كانت أهداف العلم في الإطار الإسلامى - كما سوف نحددها - هى السعى للتعرف على آيات الله سبحانه وتعالى التى هى علامات قدرته فى خلقه ، والكشف عن سننه فى مخلوقاته ؛ فقد حاول الإنسان ذلك فى مختلف العصور مستخدماً ما زوده الله به من نعم وخاصة الحواس والعقل . وقد بذل الإنسان الحديث نفس المحاولة مستخدماً الأسلوب العلمى وأدوات البحث الأكثر دقة .

والمهمتان اللتان يحددهما الإسلام للعلم (التعرف على آيات الله والكشف عن سننه) تشمل العلوم الطبيعية والإنسانية جميعاً . فالقرآن الكريم يجمع آيات النفس والآفاق والأرض فى سياق واحد ، يقول الله تعالى :

﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ .

[فصلت : آية ٥٣] .

﴿ وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسهم أفلا تبصرون ﴾ .

[الذاريات : ٢٠ - ٢١] .

ويتبين لنا من هذا التوجيه القرآنى - والله أعلم - أن أسلوب التعرف والكشف والبصر والتبين فى الحالتين واحد ، وهو بالطبع الأسلوب العلمى فى عصرنا . وهذا

هو المنظور الحقيقي الذى يجب أن ننظر من خلاله إلى نتائج العلم سواء أجريت بحوثه فى الشرق أو الغرب ، وبهذا التصور الصحيح لمغزى المنهج العلمى فى علم النفس وغيره من مجالات المعرفة يمكن أن تتوقف تلك الصيحات العاتية التى تطالب بالتوقف عن الاهتمام بعلم النفس الحديث ، وقد تمتد إلى غيره من فروع العلم ؛ لأنه من نتائج معامل الغرب وجامعاته ، وهى دعوة فى رأينا إلى الجهل والتخلف . ناهيك عن أنها ضد روح الإسلام العظيم الذى دعا رسوله الكريم إلى طلب العلم أنى كان ؛ فيقول عليه الصلاة والسلام : « الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها » ، كما يقول أيضاً : « اطلبوا العلم ولو فى الصين » ، وكانت أقصى حدود العالم المعروفة وقتئذ .

(ب) اعتبار كل ما توصل إليه علم النفس الحديث - شأنه فى ذلك شأن غيره من العلوم - سبق إليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة . وقد نبه إلى حدوثه ما يشبه هذا فى مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية أحد روادنا من العلماء المسلمين المعاصرين (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) حيث يركز الكثيرون ممن يكتبون حديثاً حول « الإعجاز العلمى للقرآن الكريم والسنة النبوية » على أنهما سبقا العلم الحديث بمئات من السنين . وهذا الحرص الشديد على وضع القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة فى سباق مع العلوم الحديثة إنما هو منزلق خطير ينبه إليه (عبد الحافظ حلمى ، ١٩٨٢) بقوله :

« إنه غالباً ما يكون قولاً جزافاً غير مستند إلى أى أساس علمى أو تاريخى . فالأمر موضع التأويل لا يعدو فى الغالب أن يكون إشارة لطيفة فى القرآن الكريم لظاهرة كونية طبيعية - هذا إذا صح تخريج المؤول لمعناها - وليس من الصواب فى شئء الزج بتلك الإشارة الكريمة إلى تحميلها فوق كل ما تحتمله ووضعها موضع التسابق مع أى مبحث علمى ... فمن العبث أن نعقد سباقاً لا محل له ولا معنى بين كتاب الله - تنزهت كلماته - وبين علوم البشر . فهى حتى وإن بلغت فى هذا الزمان شأواً عظيماً ليست إلا لمحات من علم الله الشامل الكامل » .

(ج) « تقديس » تراث العلماء المسلمين ، واعتبار كل ما مصدر عنهم أفضل وأسبق من أى إنجاز سيكولوجى حديث . فابن الجوزى مثلاً فى كتابه الأذكياء أفضل وأسبق عند أصحاب هذا الاتجاه من جميع علماء النفس المعاصرين الذين اهتموا بقياس الذكاء والقدرات العقلية .

وهذه المبالغة في تقدير كل ما صدر عن تراث العلماء المسلمين ، لو أدركها أصحاب هذا التراث العظيم أنفسهم لأنكروه . لقد كان رواد المنهج العقلي منهم على علم بمحدود استدلال العقل ، كما كان أصحاب المنهج التجريبي منهم أيضاً أعلم بمحدود الملاحظة والتجربة . ولهذا لا يمكن لأحد منهم أن يدعى - كما زعم من جاء بعدهم من شراحهم - أنه جمع علم الأولين والآخرين ، يصدق هذا على جابر بن حيان والخوارزمي والجاحظ وثابت بن قرة والتباني وأبي بكر الرازي وأبي الوفاء البوزجاني وابن يونس وأبي القاسم الزهراوى وابن الهيثم والبيروني والشريف الإدريسي ، وابن النفيس وابن البيطار وابن خلدون وغيرهم ممن استخدموا المنهج التجريبي - صِدْقُهُ على الكندي والفارابي وابن سينا وابن حزم الأندلسي والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وغيرهم ممن استخدموا المنهج العقلي .

ولهذا فإنه من قبيل العبث بالعقل المسلم الحديث أن يدعى بعض أصحاب هذا اتجاه التوحيد بالنقد بأن بعض ما قرأوه - قراءة متعجلة أحياناً - من كتب تراث هؤلاء الأعلام سبق نتائج البحوث الحديثة ، وهو قول أقرب إلى الجهل - إذا توافر في أصحابه حسن النية ، أو إلى العبث العلمي إذا توافرت لديهم سوء المقصد ، ومن سوء الفهم للتراث الذى يشيرون إليه والعجز عن فهم طبيعة العلم الذى يدعون الانتساب إليه .

والمنهج العلمى الذى تستخدمه العلوم الإنسانية ومنها علم النفس فى العصر الحديث ، والذى لا يتعارض مع طبيعة المعرفة فى الإسلام - كما أشرنا إجمالاً من قبل وكما سنشير تفصيلاً فيما بعد - لم يكن معروفاً قبل القرن التاسع عشر . وكان الشائع قبل ذلك التوحيد بين آراء الفلاسفة والمفكرين وحقائق السلوك الإنسانى . وبالطبع لم يكن قد توافر فى ذلك الوقت أسلوب يضع هذه الآراء البشرية موضع الاختبار ، (ناهيك عن أن بعضها وضع موضع التقديس لقرون عديدة ، ومنها آراء أرسطو) ، وكانت المواقف إزاءها إما « القبول » أو « الرفض » على أساس الجدل العقلى المحض أو الاندماج الانفعالى والوجدانى الكامل دون مراعاة « لحقائق » السلوك الإنسانى بالفعل ، كما يلاحظ عندما يصدر عن البشر كأجنة وأطفال ومراهقين وشباب وراشدين وكهول وشيوخ (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

وهذا القول يجب ألا يفهم على غير وجهه . فهو لا يقلل أبداً من شأن عبقرية العلماء والمفكرين الذين نشأوا فى رحاب الحضارة الإسلامية . فالعلم الحديث يدين لغيرهم من مفكرى الإنسانية بالفضل العظيم . ومهمتنا كعلماء نفس مسلمين أن نعيد كتابة « تاريخ علم النفس » كما نعيد كتابة تاريخ العلم عامة ؛ لنضع إسهامات مفكرينا فى سياقها التاريخى الصحيح . إلا أننا يجب أن نكون دائماً على درجة كافية من اليقظة عند النظر إلى هذه الآراء

السابقة على ظهور المنهج العلمى الحديث سواء عندهم أو عند غيرهم من مفكرى الحضارة الإنسانية ؛ فهى تظل فى أحسن حالاتها « تخمينات جيدة » أو « فروضاً » تنتظر الاختبار ، وبهذا وحده يمكن فرز « الجيد » من « الردىء » فيها حتى نتجنب مزالق التضمينات النظرية والتطبيقات العملية للأفكار « السيئة » ، أى التى لا يوجد دليل يؤكد صحتها . وبهذا يصبح العلم قيمة فى ذاته يحمى المجتمع العلمى – والمجتمع بصفة عامة – من الاستدلال المعيب والتفكير الملتوى . وعلينا أن نتذكر دائماً أنه لا توجد فى وقتنا الحاضر سلطة بشرية تفوق الدليل العلمى ، وعلينا دائماً أن نقبل الأفكار أو نرفضها فى ضوء هذه الأدلة والشواهد وليس على أساس مكانة صاحب الفكرة ، بل على الباحث العلمى أن يكون مستعداً هو نفسه للتخلى عن فكرته إذا لم يتوافر لديه دليل يؤكد صحتها .

(٥) الاتجاه الإسقاطى :

لعل هذا الاتجاه ينطبق عليه ما أشار إليه مالك بدرى (١٩٨٧) من أنه يمثل « التوفيقية بين الإسلام وعلم النفس » ، إلا أننا نرى أن وصفه « بالاتجاه الإسقاطى Projective يتفق مع تناولنا الراهن ، وخاصة أن التوفيقية ومنها التليفية قد تظهر بصورة أو أخرى فى جميع الاتجاهات السابقة .

ويورد مالك بدرى (١٩٨٧) مثلاً على هذا الاتجاه من كتابات أحد السيكولوجيين العرب المعاصرين (عزت الطويل ، ١٩٧٧) التى حاول فيها الربط بين القرآن الكريم ونظرية التحليل النفسى لسيجموند فرويد . ومن ذلك أنه يعتبر أن اللاشعور – وربما يقصد هو id على وجه الخصوص – عند فرويد مقابلاً للمفهوم القرآنى « النفس الأمارة بالسوء » ، والشعور – وربما يقصد أيضاً المفهوم الفرويدى الأنا ego – هو « النفس المطمئنة » فى القرآن الكريم . أما مفهوم الأنا العليا super-ego عند فرويد فهو عنده يقابل مفهوم « النفس اللوامة » فى القرآن الكريم .

أسلوب إسقاطى – دون شك – لجأ إليه أصحاب هذا الاتجاه يقرأون من خلاله القرآن الكريم على نحو يتفق مع وجهتهم المعرفية وبطريقة توفر لهم حلاً لتناقضهم المعرفى . وقد لجأ آخرون إلى قراءة السنة النبوية المطهرة وقراءة تراث العلماء والفلاسفة المسلمين بنفس الطريقة إلى الحد الذى دفع مؤلف هذا البحث إلى أن يطلق على هذا الاتجاه « الترجمة الفورية » للمفاهيم النفسية فى الإطار الإسلامى (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) .

فها هى مفاهيم الذكاء والصحة النفسية والتوافق وغيرها سبق إليها العلماء والفلاسفة المسلمون قبل أئدادهم من علماء النفس المعاصرين بعدة قرون ، وما علينا إلا نعيد قراءتها

لنريخ ونستريخ . ولعل أوضح ما يؤكد هذا الاتجاه ما نقله مالك بدرى (١٩٨٧) عن المؤلف السابق قوله : « ليس هناك تعارضٌ إذن بين القرآن وعلم النفس في نظرة كل منهما إلى النفس البشرية » (عزت الطويل ، ١٩٧٧ ، ص ١٠) ، وبهذا تستريخ جميع الأطراف .

وقد ناقش مالك بدرى (١٩٨٧ : ٣٥ - ٣٧) هذه الحالة الخاصة مناقشة مفصلة أوضح فيها على وجه الخصوص الفوارق الجوهرية بين النفس المطمئنة كما وردت في القرآن الكريم باعتبارها حالة نادرة للنفس عند خاصة المؤمنين ، ومفهوم الأنا عند فرويد الذى هو الحالة الشائعة عند معظم الناس في توافقهم « المساوم » مع عالم الواقع ، وكذلك تلك الفوارق بين المفهوم القرآنى للنفس اللوامة التى هى حالة للنفس تشعر صاحبها بالتقصير المستمر في حق الله تعالى ، والمفهوم الفرويدى للأنا الأعلى الذى هو في جوهره امتصاص للمعايير الاجتماعية والثقافية السائدة (والتي قد تكون منحرفة بالطبع) . وندرة حالة النفس المطمئنة تأتى من أنها « حالة الأنبياء والصدّيقين من عباد الله ، وهى حالة تكون النفس فيها مطمئنة بالله تؤمن ببلقائه وترضى بقضائه وتقنع بعطائه ، وهذا دعاء علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جاء في حديث أبى أمامة الذى رواه الحافظ ابن عساكر بسنده » (محمد رشاد خليل ، ١٩٨٧ : ٧٤) ، وهى حالة لا يمكن الوصول إليها إلا بالمجاهدة .

أما حالة النفس اللوامة فيصنفها محمد رشاد خليل (١٩٨٧ : ٧٣) إلى نوعين : أولاهما حالة لوم المؤمن التقى ويكون اللوم عنده لوم على التقصير في الطاعة والغفلة عن الذكر والإقدام على المعاصى . أما الحالة الثانية فهى لوم الفاجر الغافل ويكون على التقصير في طلب الدنيا وانتهاز الفرص وفوات الحظوظ والأهواء وهى الحالة الشائعة والتي تسبب لأصحابها القلق والكآبة والتوتر .

وقياساً على ذلك نشير إلى أن حالة النفس الأمارة بالسوء أكثر شيوعاً من الحالتين السابقتين . ومن هنا تكمن الفوارق الجوهرية بين المفهوم القرآنى عن النفس الأمارة بالسوء والمفهوم الفرويدى عن الهو . فالوصف القرآنى لهذه الحالة من حالات النفس يتضمن حكماً بالسوء على أن ما تزينه هذه النفس للإنسان من « حب للشهوات » . ومن هنا نشأت ضرورة « الضوابط » controls التى تتحكم في سلوك الإنسان وتوجهه الوجهة المشروعة الصحيحة ، وأهمها في الإسلام ضوابط الحلال والحرام . ومن تفاعل الشهوات (الدوافع) والضوابط ينشأ السلوك الخلقى (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٢) . أما الهو عند فرويد فهو مستودع للشهوات ، وخاصة شهوة الجنس التى تعد بما فيها من طاقة القوة الدافعة لنمو الشخصية ، ومنها يستمد الأنا والأنا الأعلى الطاقة اللازمة لنشاطهما ، ناهيك عن التركيز الشديد على خطر الكبت الذى قد ينشأ بالطبع عن أثر الضوابط .

والخطأ الفادح الذى يقع فيه أصحاب هذا الاتجاه أنهم لا يدركون الفروق الجوهرية بين مختلف الوجهات Paradigims فى علم النفس ، وهى القضية الرئيسية التى يقوم عليها بحثنا الحالى .

(٦) اتجاه المسايرة :

يوجد اتجاه توفيقى آخر إلا أنه أشد خطر من الاتجاه الإسقاطى السابق ويتمثل فى أولئك الذين يصفهم مالك بدرى (١٩٨٧) بأنهم « يكتبون أبحاثهم على أساس مبادئ علم النفس الحديث ونظرياته وممارساته ثم يبحثون بعد ذلك عن الآيات القرآنية والأحاديث التى لها أدنى صلة سطحية بموضوعاتهم فينشرونها فى البحث هنا وهناك ثم يقدمونه على أنه تأصيل إسلامى لعلم النفس » .

وهذا الاتجاه نرى أن نطلق عليه تسمية مستقلة هى « اتجاه المسايرة » conformity . وهى حيلة نفسية لجأ إليها أصحاب التنافر المعرفى من علماء النفس المسلمين حتى يمكنهم التوافق مع التوقعات المتزايدة التى يفرضها النقاد الإسلاميين على علم النفس . وتتألف هذه الحيلة جزئياً من حيلة التوحد أو التقمص ، فحتى يبدو أصحاب هذا الاتجاه « على صواب » من وجهة نظر نقادهم امتصوا المغاير التى حددها هؤلاء النقاد للخطأ والصواب فى علم النفس . وهم بذلك يسعون لكسب التقبل الاجتماعى فى ظل الظروف الخاص والوقت المميز اللذين أشرنا إليهما فى مطلع هذا البحث (أى ظروف ووقت ما اصطلاح على تسميته الصحوة الإسلامية) . وفى سبيل تحقيق ذلك لجأ أصحاب هذا الاتجاه إلى عدة أساليب تتسم جميعاً بالفجاجة وعدم النضج ، منها :

(١) استخدام المفاهيم النفسية الشائعة ثم الاستشهاد بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة على نحو مبتسر ، بحيث لو حذفت هذه النصوص الكريمة (التى لا تستخدم فى هذه الحالة إلا فى حدود الديكور الدينى) مما يكتبون لما بقى إلا محض كتابة عادية فى علم النفس من النوع الدارج .

(٢) استخدام المفاهيم الإسلامية الأساسية ثم الاستشهاد ببعض ما يكتب فى علم النفس متصلاً بها . وينطبق على هذا الأسلوب ما أشرنا إليه بالنسبة للأسلوب السابق . فمرة أخرى لو حذفت العناوين الإسلامية (التى لا تتجاوز حدود استخدامها أن تكون لافتات لجذب الانتباه) يتحول النص السيכולوجى إلى كتابة عادية فى علم النفس من النوع الدارج أيضاً .

وكلا الأسلوبين يتسم بالسذاجة ، والبعد عن جوهر المشكلة إلى قشورها ، كما أنه ضار بكل من الإسلام وعلم النفس ؛ لأنه يبسط العلاقة بينهما تبسيطاً مغللاً يغري الباحثين عن السهولة واليسر بركوب موجته والبحث عن مكانة ضائعة من خلاله .

اتجاهات في بناء « علم نفس إسلامي »

يتبين لنا مما سبق قصور الجهود التي تسعى إلى استبعاد علم النفس ، وعجز الاستجابات الدفاعية التي صدرت عن بعض علماء النفس المسلمين لتجاوز أزمة التنافر المعرفي لديهم . والأفضل من ذلك بالطبع بذل محاولات بنائية إيجابية تحدد موضع هذا العلم في النسق الإسلامي العام . والحق أن هناك بضعة محاولات بذلت من هذا القبيل ، صدر بعضها قبل شيوع الانتقادات الراهنة ، وصدر بعضها الآخر بعده . ويمكن أن تصنف الاتجاهات في هذا الصدد إلى ما يأتي :

(١) بناء علم نفس « ديني » إسلامي :

يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى بناء علم نفس ديني Religious Psychology ذي طبيعة إسلامية . وكان أول من دعا إليه أحمد فؤاد الأهواني (١٩٦٣) ، بل نكاد نقول إن الأهواني هو أول من استخدم عبارة « علم النفس الإسلامي » على نحو ما يقال علم نفس بوذي أو يهودي أو نصراني « لاختلاف خصائص كل دين من هذه الأديان » .

وعلى الرغم من أن الأهواني لم يوضح طبيعة « علم النفس الإسلامي » الذي يدعو إليه إلا أننا نستشف مما كتب الدعوة لبناء فرع من فروع علم النفس يهتم بالدين الإسلامي كما تهتم فروع الأخرى بمجالات اهتمامها . ومن المعروف أن فرع علم النفس الديني ظهر وتشعب في أوروبا والولايات المتحدة منذ نشأة علم النفس الحديث . فقد شملت البحوث المبكرة لولهلم فوندت - مؤسس علم النفس التجريبي الحديث - اهتماماً بالدين ضمن بحوثه في سيكولوجية السلالات البشرية . وكان منهجه في البحث ونظرته إلى الدين أقرب إلى أصحاب المدرسة الوضعية في علم الاجتماع (ومنهم إميل دوركايم وليفي بربل في بحوثهما في علم الاجتماع الديني) .

ثم تتابعت بعد ذلك كتابات علماء النفس الأوروبيين والأمريكيين حول « الخبرة الدينية » ، وكانت أشهر هذه الأعمال كتاب وليم جيمس الذي صدر عام ١٩٠٢ بعنوان « ضروب الخبرة الدينية » (James, 1902) ، ثم كتاب برات Pratt الذي صدر عام ١٩٢٠ حول « الشعور الديني » . كما خصص سيرل بيرت عدة فصول حول « علم النفس الديني » في

كتابه الشهير « كيف يعمل العقل » الذى صدر عام ١٩٣٣ . بل إنه لا تكاد توجد مدرسة رئيسية فى علم النفس إلا وتناول أقطابها ما يسمى « علم النفس الدينى » . ومن هؤلاء فرنسيس جالتون ، وأصحاب مدرسة فورزبرج ورواد التحليل النفسى (وخاصة سيجموند فرويد وكارل يونج) ، وغيرهم . ويمكن الرجوع إلى بعض المصادر المتخصصة لاستطلاع تاريخ هذا العلم واهتماماته (Brown, 1973) .

ومن المحاولات العربية المبكرة التى أجريت فى هذا الإطار تلك التى قام بها عمر حليق (١٩٥١) . وعلى الرغم من أن تناوله للموضوع يدخل ظاهرياً فى إطار علم الاجتماع إلا أن جوهره فى صميم علم النفس . ففى هذه الدراسة الهامة وعنوانها (الدين والسلوك الإنسانى) يذكر الباحث صراحة أنه لن يطمح فى « أن يستنبط له منهجاً جديداً ، إنما هو يستوحى لذلك ما انتهجه بعض أئمة البحث الغربيين من مناهج » . وحدد هدفه منها بأنه « التعرف على مشكلة الدين والسلوك الإنسانى فى المحيطين الأوربى والأمريكى اللذين تغزو موجاتهما دعائم الفكر العربى فى هذه الأونة مما أوجد بين بعض المثقفين العرب اتجاهات سلبية إزاء وظيفة الدين الروحية والاجتماعية » . ويعلق على طريقته فى البحث بأنها على أساس الحكمة التى تقول للغرب « من فمك أديتك » .

وقياساً على المصطلح الذى استخدمه الباحث فى تحديد طبيعة دراسته بأنها تنتمى إلى ما يسميه علم الدين الاجتماعى (وليس علم الاجتماع الدينى) فإننا نقول إنها أقرب إلى ما يمكن أن نسميه علم الدين النفسى . ويبادر بتحفظ هام وهو أن هذا الفرع من المعرفة متمم لعلوم الفقه والشريعة وأصول الدين ، مع ضرورة إدراك الفرق « بين العقيدة والإيمان وفلسفة الحياة الروحية وبين النظرة الواقعية لجرى الشئون الدنيوية والسلوك الإنسانى » على حد تعبيره . فظروف الحياة تتغير وأساليب السلوك الإنسانى تتطور ، ومع ذلك تبقى « العقيدة كامنة فى قرارة السلوك الإنسانى تحفظ الحياة وقيمها الرفيعة فى خضم القلق والثورات والحروب ، وتلهم الناس أسباب الطمأنينة والثقة بالعدالة الإلهية وبلاستقرار النفسانى والاجتماعى » . ويحدد عمر حليق لهذا الفرع من المعرفة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية مهمتين رئيسيتين هما :

(أ) دراسة التنوع فى الخبرة الدينية على نحو أقرب إلى ما قام به وليم جيمس منذ أكثر من ثمانين عاماً . ويشمل ذلك طرق التعبير عن هذه الخبرة وما يصاحبها من قوة الإيمان والمتعة الروحية والتطور التاريخى الذى صاحب ولا يزال يصاحب التعبير عن هذه الخبرة وعن هذه المتعة .

(ب) دراسة الظواهر الدينية كما تبدو بالفعل . ويتطلب ذلك التمييز بين جوهر الدين وبين ما يتراكم عليه من ألوان العرف والعادات والتقاليد التي ليست من أصوله .

وهذا الاتجاه نحو بناء « علم دين نفسى » و « علم نفس دينى » قد يكون مفيداً إلا أنه ليس كافياً ؛ لأن التركيز على « الظاهرة الدينية » لا يتفق مع خصائص الإسلام الذى لا يضاد بين « الدين » و « الدنيا » . أضف إلى ذلك أننا كعلماء نفس مسلمين مطالبون بما هو أكثر من مجرد إنشاء فرع جديد لعلم النفس . إننا - فى الحق - مطالبون بالنظر إلى علم النفس من منظور شمولية الإسلام ، ليصبح هذا العلم الذى يشمل مختلف جوانب سلوك الإنسان الدينية والدنيوية موجهاً وجهة إسلامية .

(٢) بناء علم نفس « عربى إسلامى » :

يرى محمد رشاد خليل (١٩٨٧) أن بناء علم النفس الإسلامى لابد أن يقوم على تراث العرب الذى التقى مع منهج الإسلام . وعنده أن علم النفس عند العرب « ليس تأملياً أساسه الظن والرجم بالغيب كعلم النفس اليونانى ، كما أنه ليس علماً تجريبياً معملياً ؛ لأن التجريب المعمل لم يكن معروفاً لديهم فى هذه الفترة ، وإن كانوا هم الأصل التاريخى بالإضافة إلى الإسلام فى ظهور التجريب المعمل عند المسلمين ، وفى العالم الحديث » (ص ٢٦) . وعنده أيضاً أن « الفهم العربى القديم للنفس هو أصدق فهم للنفس الإنسانية ، وحسب هذا الفهم أن الإسلام جاء مصداقاً له فى جملته . وحسبه أننا حين نعرضه على ما يصح اليوم علمه بالنفس نجده لا يخالف منه شيئاً بل نجد فيه أشياء لم يعرفها علم النفس الحديث معرفة صحيحة إلى يومنا هذا » (ص ٢٦) .

ويضيف إلى ذلك أن العرب « هم أول من عبر تعبيراً علمياً عن وحدة الذات الإنسانية فى تاريخ العلم وأول من اكتشف أن النفس وحدة واحدة وإن سميت بأسماء مختلفة أو نُظر إليها من جوانب مختلفة » (ص ٢٦ - ٢٧) .

ومصادر المعرفة الرئيسية بالنفس عند العرب قبل الإسلام هى اللغة والشعر وعلم الفراسة والأنساب ، وفيها نجد مفاهيم النفس والروح والعقل والقلب والفؤاد . والنفس عندهم مخلوقة ، كما أن الإنسان عندهم مسئول وحر ، بالإضافة إلى إيمانهم بالقدر وتأكيدهم على دور الإرادة والميراث والعادات والتقاليد .

أما المصادر الأساسية لعلم النفس الإسلامى فهى الكتاب والسنة والفقه وعنده أن « الإسلام قد جرى على مصطلح العرب فى النفس » (ص ٥٧) . كما ركز الإسلام على أن النفس واحدة ، وأن هذه النفس الواحدة تشمل الإنسان كله ، وأن هذا الإنسان قد خلق من أصلين هما الروح والجسد وأن النفس نتيجة الاتصال بينهما . ويتم التعرف عليها (أى النفس) بهذه الصورة « سواء فى نشاطها الداخلى أو سلوكها الخارجى باعتبار أنها نشاط عقلى روحى ، عاطفى حسى أى فى صورة سلوك يصدر عن نشاط كلى للنفس » (ص ٧١) .

وفصل المؤلف فى تناول أحوال النفس الإنسانية وخاصة حالاتها الثلاث التى وردت فى القرآن الكريم وهى النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء والنفس المطمئنة . كما يفصل أحوال القلب الثلاثة أيضاً (ص ٧٦) وهى : القلب السليم الذى يقابل النفس المطمئنة ، والقلب المريض الذى يقابل النفس اللوامة ، والقلب الميت الذى يقابل النفس الأمارة بالسوء .

ومن الإضافات الهامة التى يوردها المؤلف أن النفس اللوامة أو القلب المريض لها معنيان أشرنا إليهما من قبل : « لوم المؤمن التقى ويكون اللوم عنده لوم التقصير فى الطاعة والغفلة عن الذكر والإقدام على المعاصى ، ولوم الفاجر الغافل ، ويكون على التقصير فى طلب الدنيا وانتهاز الفرص وفوات الحظوظ والأهواء » (ص ٧٣) .

ولا يتسع المقام لمزيد من التفصيل فى عرض هذا الاتجاه وحسبنا أن نشير إلى أن المؤلف يتناول - بالإضافة إلى ما سبق - الموضوعين الهامين الآتين بالتفصيل :

(أ) أحوال النفس والقلب وعلاقتها بعمل الإنسان وكسبه .

(ب) أحوال النفس والقلب وعلاقتها بالفطرة والأسباب الغيبية والأسباب المشاهدة .

ثم يجرى مقارنة بين علم النفس الإسلامى كما عرضه وبين علم النفس الحديث ويركز على وجه الخصوص على مصطلح « اللاشعور » ويرى استبدال مصطلح « الوعى الباطن » أو « الوعى الداخلى » به ، وهو فى الإسلام عملية مختلفة فى طبيعتها وأرقى وأسمى فى مستواها عما جاءت به نظرية التحليل النفسى . وبه تدرك النفس « إدراكاً باطناً أو داخلياً لا يخضع لسيطرة الإدراك الخارجى » ويشمل الإلهام والأحلام الصادقة والشعور والتأثير عن بعد والإحساس بأحداث لم تقع بعد . ويبدو أنه يشير إلى عملية نفسية أخرى يتناولها علم النفس الحديث تحت عنوان الإدراك المتجاوز للحواس (ESP) (Extrasensory Perception) .

وهذا الاتجاه جهد طيب ومشكور ، ففيه محاولة الربط بين تراث العرب فى النفس عند نزول القرآن وما جاء به الإسلام . وبه يفتح باب الاجتهاد حول إسهام الجزيرة العربية فى

تاريخ العلم . وإذا كان بعض مؤرخي العلم مثل برنال (١٩٨٢) قد تنبه إلى إسهام الحضارة الإسلامية في تطور العلم الإنساني ، وإذا كان بعض مؤرخي علم النفس مثل برت (Brett) (1921) قد تنبه أيضاً إلى هذا الإسهام في نمو هذا العلم ، فإن تقدير الدور الذي أسهم به عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام في هذين المجالين لا يزال في حاجة إلى مزيد من الاهتمام .

(٣) بناء علم نفس قرآني :

يوجد اتجاه ثالث نحو بناء علم نفس قرآني ، بدأه عبد الوهاب حموده في منتصف الخمسينيات بكتيب صغير عنوانه (القرآن وعلم النفس) . ويمكن أن يندرج تحت هذا الاتجاه الكتابات التي صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين تحت عنوان « الإنسان في القرآن الكريم » . إلا أن أهم ما صدر حول هذا الموضوع ويتناول العلاقة بين القرآن وعلم النفس من منظور سيكولوجي واضح المعالم دراستان إحداهما صدرت عام ١٩٨٢ لمحمد عثمان نجاتي ، والثانية عام ١٩٨٧ لعدنان الشريف .

والدراسة الأولى (محمد عثمان نجاتي ، ١٩٨٢) محاولة لتصنيف الآيات القرآنية الكريمة المتصلة بالسلوك الإنساني تحت العناوين الرئيسية لعلم النفس الحديث ، وإذا استعرضنا قائمة محتويات هذا الكتاب نجدها تشمل ما يأتي :

(أ) دوافع السلوك في القرآن : ويشمل ذلك الدوافع الفسيولوجية (ومنها دوافع حفظ الذات ودوافع بقاء النوع وهما الدافع الجنسي ودافع الأمومة) والدوافع النفسية (وتشمل دافع التملك ودافع العدوان ودافع التنافس ودافع التدين) والدوافع اللاشعورية والصراع بين الدوافع والسيطرة عليها وانحرافها .

(ب) الانفعالات في القرآن : ويشمل ذلك الخوف وأنواعه والغضب والحب وأنواعه (وخاصة حب الذات وحب الناس والحب الجنسي والحب الأبوي وحب الله وحب الرسول) ، والفرح والكره والغيرة والحسد والحزن والندم والحجل والحزى والزهو أو الكبر .

كما يتناول في هذا القسم التغيرات البدنية المصاحبة للانفعال والسيطرة على الانفعالات مثل السيطرة على الخوف من الموت والفقر والسيطرة على الغضب والحب والزهو والكبرياء والحزن والفرح .

(ج) الإدراك الحسي في القرآن : ويشمل ذلك تناول منزلة الحواس في القرآن ثم عرض للحواس الجلدية والإدراك الحسي الخارج عن نطاق الحواس والخداع البصري وتأثير الدوافع والقيم في الانتباه والإدراك الحسي .

(د) التعلم والعمليات المعرفية في القرآن : وتشمل مصادر العلم وتعلم اللغة واكتساب إرادة الاختيار واتخاذ القرار وطرق التعلم وخاصة التقليد والمحاولة والخطأ والتجربة العملية ، ومبادئ التعلم في القرآن وخاصة توافر الدوافع واستخدام عنصر التكرار ودور عمليات الانتباه والمشاركة الفعالة وتوزيع التعلم والتدرج في تعديل السلوك . كما يتناول العلم اللدني (الإلهام والرؤيا والأحلام والرؤى) والتذكر والنسيان والتفكير .

(هـ) الشخصية في القرآن : ويشمل ذلك تكوين الإنسان والصراع النفسي والتوازن في الشخصية وخصائص الشخصية السوية وأنماط الشخصية (المؤمنين والكافرين والمنافقين) والحيل الفعلية والفروق الفردية والنمو قبل الولادة وبعدها .

(و) العلاج النفسي في القرآن : ويتناول أسلوب القرآن في علاج النفوس من خلال الإيمان بعقيدة التوحيد والتقوى ، ودور العبادات في العلاج النفسي .

أما الدراسة الثانية (عدنان الشريف ، ١٩٨٧) فتكاد تتفق مع الدراسة السابقة في المهدف إلا أنها أقل شمولاً ، بالإضافة إلى أنها تتضمن الكثير من « وجهات النظر » الشخصية في القضايا السيكولوجية التي يشتقها المؤلف من القرآن الكريم .

ولعل أكثر الأمثلة وضوحاً استخدام المؤلف لمصطلح « النفس » بمعنى الدم استناداً إلى الحديث الشريف « ما ليس له نفس سائلة فإنه لا ينجس الماء إذا مات فيه » .. كل شيء له نفس سائلة فمات في الإناء ينجسه . واستند إلى المعاجم اللغوية في تفسير معنى النفس السائلة بالدم . ويعقب على ذلك بقوله : « فالدم هو المخلوق الوحيد في الجسم الذي نستطيع أن نقول بأنه مصدر جميع الظواهر العضوية والنفسية التي ننسبها إلى النفس . وكما بدأ علم الكيمياء العضوية وعلم معالجة الأمراض النفسية بالمواد الكيميائية يثبت ذلك » (ص ٣٨ - ٣٩) .

ومع استخدام المؤلف لهذا المعنى « المادى » للنفس فإنه يذكر في موضع آخر (ص ٤٠) أن النفس ليست الجسم وإنما الجسم هو وعاء النفس ، بحكم تعريفه لها بأنها الدم . ويضيف إلى ذلك بضعة تمييزات بين النفس (بمعناها عنده) والجسم والروح كما يلي : « الدماغ المفكر العاقل هو آلة العقل ، وهو الذي يجب أن يكون السيد المسيطر على النفس (أو الدم) ومسيرها وإلا أصبح تبعاً لها . أما الروح ... (فهي) أمر من المولى ، ومخلوق له كيان روحي فقط ، وسر من أسرار المولى ، فهي علة الحياة في كل خلق . وإذا سيطر العقل على النفس وفقاً لتعاليم الخالق ارتاح الجسد والروح ووصل الإنسان إلى السعادة الحقيقية أى الطمأنينة والسكينة » (ص ٤٠) .

ويغلب على هذه الدراسة الجانب الفسيولوجي في تفسير السلوك الإنساني ، وقد يرجع ذلك إلى التخصص الأصلي للمؤلف .

وتعقياً على هذا الاتجاه في بناء علم نفس قرآني هو أنه اتجاه مفيد ويمكن أن يستعان ببعض عناصره في بناء الوجهة الإسلامية لعلم النفس التي ننشدها . ومع ذلك فإن ما توصل إليه بعض الباحثين في هذا الاتجاه هو اجتهد بشري محض ، ويصدق عليه الوصف بالخطأ والصواب ، وفي جميع الحالات لا بد لنا أن نقول دائماً : الله أعلم .

(٤) بناء علم نفس إسلامي « صوفي » :

حاول بعض المفكرين الإسلاميين بناء علم نفس إسلامي في إطار المصطلحات والرموز الصوفية وحدها . ومن أكثر المؤيدين لهذا الاتجاه حسن الشرقاوي (١٩٧٦) ومصطفى محمود (١٩٧٦ ، ١٩٨٨) وعامر النجار (١٩٨٠) . وقد دعا المؤلف الأخير خاصة إلى بناء ما يسميه « علم التصوف النفسي » .

وهذا الاتجاه على ارتباط بالاتجاه الأول . فقد أشار مؤرخ علم النفس الديني (Brown) (١٩٧٣) إلى أن الصوفية في مختلف العصور ومن مختلف الديانات هم أسلاف سيكولوجية الدين بالمعنى الحديث . والتصوف في جوهره نزعة « روحية » تسعى إلى الوصول إلى الله . وفي سبيل ذلك اهتم الصوفية المسلمون بتحليل النفس البشرية تحليلاً عميقاً وشرحوا آداب المريد في علاقته بالشيخ ، وما يجب أن يتحلى به من الخصال السامية (كالصدق والإخلاص والقناعة والزهد) ، ورسموا لهذا المريد وسائل النجاة (مثل التوبة والندم والتقوى والورع والصمت والتأمل والخلوة والاعتكاف) ، وتحدثوا عن أحوال النفس ومقاماتها (مثل العشق والشوق ، والخوف والرجاء ، والغيبة والحضور ، والفناء والبقاء) .

وفي محاولات علم النفس الغربي الحديث للانفتاح على الثقافات الأخرى توجه إلى ما يسمى « علم النفس الشرقي » Oriental Psychology . وأوضح الأمثلة على ذلك الطبعة الثالثة والأخيرة من كتاب هول و لنديزي عن « نظريات الشخصية » (Hall & Lindzey) (١٩٧٨) التي خصصا فيها لأول مرة فصلاً مستقلاً عن هذا الموضوع . وفيه عرضا « ديانات الشرق » وما تتضمنه من « سيكولوجيات » بينها درجات من الاختلاف والتشابه . ولعل أهم أوجه التشابه التي ينبه إليها هذان المؤلفان الاعتماد على « الطريقة الفينومينولوجية » أي وصف طبيعة الخبرات المباشرة للفرد . ولتحقيق ذلك فإن بعضها يتركز على أساليب « التأمل » meditation والتي تسمح للفرد ببساطة أن يلاحظ تيار وعيه الخاص به . وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه « السيكولوجيات » الشرقية تركز على « أخطاء » البشر ،

وتضع مثلاً أعلى يمكن أن يحرزها المرء الذي يسعى إليه ويثابر في هذا السعى بحيث يؤدي به ذلك إلى « تحويلات » جوهرية في الشخصية . وبالطبع فإن الطريق الرئيسى للوصول إلى هذا الهدف هو مرة أخرى « التأمل » .

ويذكر هول و لنديزى أن هذه المفاهيم الأساسية تعتمد عليها البوذية في صورها المختلفة (في جنوب شرق آسيا والصين واليابان والتبت) . وكذلك الهندوكية التي أرست دعائم رياضة اليوجا . ويصنف المؤلفان الصوفية ضمن هذه الاتجاهات .

ولعل هذا الربط بين الصوفية والنزعات الشرقية يعود بنا إلى البدايات الأولى لنشأة التصوف الإسلامى في القرن الثالث الهجرى . وفي ذلك يذكر دى بور (١٩٣٨) أن أسباب ذلك ترجع إلى أن طائفة من المسلمين في ذلك الوقت لم يجدوا في علم الكلام - الذى كان قد شاع حينئذ - ما تطمئن به نفوسهم ، ووجدوا في الزهد والانصراف عن الدنيا سبيلاً أفضل للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى . وبالطبع فإن هذه النزعة كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول إلا أنها - كما يقول دى بور : « قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية - هندية » ، وكان ذلك - عند دى بور أيضاً - أشبه بما حدث في الديانات الأخرى مثل رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر ، والنسك في الهند .

ويبدو لنا أنه عند طرح السؤال الآتى : هل الدين أمر يختص بالفرد دون المجتمع ، وهل السلوك الدينى سلبى ؟ كانت إجابات الصوفية بالإيجاب . فالدين عندهم بالفعل مقصور على علاقة الفرد بربه دون علاقته بمجتمعه ، وبالتالي فإن وظيفة الدين عندهم وظيفة سلبية . ويرى عمر حليق (١٩٥١) أن هذا هو ما استدعى « نقمة بعض أئمة المسلمين قديماً وحديثاً على الصوفية » . ناهيك أن الاتجاه الصوفى في الإسلام كنزعة « روحية » متطرفة قد لا يتفق مع خاصية « التوازن » فيه ، والتي تشمل جوانبه كلها سواء في الاعتقاد والتصور ، أو التعبد والتنسك ، أو الأخلاق والآداب ، أو التشريع والنظام . وفي القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية وتراث السلف الصالح أدلة عديدة على أن وظيفة الدين في الإسلام لا تقتصر على علاقة المرء بربه . وفي التعاليم الإسلامية توازن بين مطالب الدنيا والآخرة ، وتأکید للوظيفة الاجتماعية للدين إلى جانب وظيفته الروحية .

ومع ذلك يبقى لتراث « الصوفية » قيمته وأهميته في بناء الوجهة الإسلامية لعلم النفس . فقد وصفه شاه (Shah, 1971) بأنه نوع من « علم النفس التطبيقي » . كما يؤكد عامر النجار (١٩٨٠) أن تاريخ الصوفية الصادقين في تصوفهم - بعد استبعاد الأدعياء

منهم - يدلنا على أنهم كانوا على درجة عالية من التكيف النفسى والعقلى والاجتماعى ، وتميزوا بسلوكهم السوى . بل كانوا أقدر على فهم النفس الإنسانية ، وكانوا أطباء نفوس ممتازين ، وأثبتت طرقهم فى العلاج النفسى فعاليتها مع مريديهم .

(٥) بناء علم نفس إسلامى « شيعى » :

إذا كنا قد انتقدنا محاولة بناء علم نفس إسلامى على أساس صوفى لأنها تجتزئ من المنظومة الإسلامية الشاملة بعض عناصرها « الروحية » وتركز اهتمامها عليها ، وتغفل بقي العناصر التى تتألف منها هذه المنظومة ، فإن من أخطر المسالك التى يمكن أن تتوجه إليها هذه المحاولات هو ما يمكن أن نسميه « التوجيه المذهبى الإسلامى » .

ومن المحاولات التى بذلت فى الاتجاه الأخير تلك التى قام بها محمود البستانى (١٩٨٨) وفيها يحاول بناء علم نفس إسلامى على أساس « شيعى » ، وقد يتصدى له من يحاول بناء هذا العلم على أساس « سنى » ، ويمكن أن يمتد ذلك الخلاف بالطبع إلى مختلف المذاهب والفرق الإسلامية ، وبهذا تنعكس على مرآة علم النفس جميع مظاهر الخلاف التى عانى منها المسلمون طوال تاريخهم ولا يزالون يعانون .

وفى المحاولة التى قام بها محمود البستانى - والتى نشير إليها فى هذه الفقرة - نجده يقيم الأساس النظرى « للأصل النفسى » وطبيعته الثنائية (الشهوة والعقل) على قول الإمام على ابن أبى طالب ، كرم الله وجهه : « إن الله ركب فى الملائكة عقلاً بلا شهوة ، وركب فى البهائم شهوة بلا عقل ، وركب فى بنى آدم كليهما ، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ، ومن غلبت شهوته عقله ، فهو شر من البهائم » (ص ١٤) . وفى ضوء هذا القول يفسر الآية الكريمة ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ﴾ بأن إلهام الفجور والتقوى يعنى الإدراك لمبادئ الشهوة والعقل (ص ١٥) . كما يفسر الحديث النبوى الشريف - الذى يقرر أن المداومة على الخير يتشعب منها كراهية الخير - بأنه يتضمن إمكانية النفور من الجانب الشهوى للذة فى حالة التدريب على تأجيل ما هو ملح وعاجل (ص ١٩) .

ويقع الباحث فى خطأ « الإسقاط » الذى أشرنا إليه فى القسم الثانى من هذا البحث حين يجعل « الهو » عند فرويد مقابلاً - ولو مع بعض الاختلاف - لما اصطلاح عليه الإمام على بن أبى طالب بالشهوة ، و« الأنا » - ولو فى جانب منه - مع ما اصطلاح عليه الإمام أيضاً بالفعل . ولم يجد - فيما قرأناه للباحث - ما يقابل بينه وبين ألفاظ الإمام ومفهوم « الأنا الأعلى » (ص ٢٠) .

ويقوم الباحث نظرياته في الوراثة والبيئة ، والنمو الإنساني ، والأمراض النفسية ، والصحة النفسية ، وسمات الشخصية على أقوال الإمامين علي بن أبي طالب وجعفر الصادق . وبالطبع لا يتسع المقام لتناول هذه الموضوعات بالتفصيل ، ويمكن للقارئ المهتم الرجوع إلى النص الأصلي للمؤلف (محمود البستاني ، ١٩٨٨) . وحسبنا أن نشير إلى أن أى محاولة لبناء وجهة إسلامية لعلم النفس يجب أن تستفيد من جميع جهود المسلمين واجتهاداتهم ، مع تجاوز الحدود « المذهبية » وذلك بانفتاح « المذاهب » بعضها على بعض كما أوصت بذلك المؤتمرات الإسلامية حول الفقه الإسلامي والتي انعقدت بكثرة خلال السنوات الأخيرة ، مع مراعاة تصنيف أدلة الأحكام وترتيبها حسب ما قرره علم أصول الفقه . فالأدلة الأصلية هي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع والقياس ، والأدلة الفرعية أو التبعية هي الاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع والعرف وقول الصحابي وشرع من قبلنا والاستصحاب (محمد عبد القادر أبو فارس وآخرون ، ١٩٨٥) .

(٦) الدراسات النفسية في تراث العلماء المسلمين :

يوجد اتجاه ثالث بين الكتاب المسلمين في علم النفس يتمثل في إعادة قراءة التراث العربي والإسلامي في فنون التأليف والترجمة المختلفة وخاصة ما يرتبط منها بموضوعات علم النفس الحديث . ونحن نستخدم كلمة « التراث » بالمعنى الذي أشار إليه عبد السلام هارون (١٩٧٨ : ٥) أى « كل ما خلفه مؤلف من إنتاج فكري بعد حياته » . فالتراث هنا هو إنتاج العلماء المسلمين على مر العصور .

وأقدم نماذج هذا الاتجاه ما فعله المتخصصون في الفلسفة الإسلامية حين حققت مخطوطات فلاسفة المسلمين مع حركة إحياء التراث في العصر الحديث ، ومن ذلك مؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وكان ابن سينا أكثر هؤلاء اهتماماً بالمسائل التي تعد « نفسية » بالمعنى الحديث ، ولذلك نجد أحد رواد « الجيل الثاني » في علم النفس في مصر وهو محمد عثمان نجاتي (١٩٤٨) يهتم بمسألة الإدراك الحسي عند ابن سينا من منظور سيكولوجي معاصر ، كما يهتم أحمد فؤاد الأهواني (١٩٥٢) ببعض المسائل النفسية عند ابن سينا أيضاً وخاصة فكرة « الشعور » وموضوع الصلة بين النفس والبدن ، والمسألة الأخيرة خاصة لها تاريخ طويل في الفلسفة ، واهتم بها الفارابي قبل ابن سينا .

أما رسالة حى بن يقظان لابن طفيل فقد اهتم بها عبد الحميد الهاشمي (١٩٧٥) ، وأعاد قراءتها في إطار سيكولوجية النمو والتعلم ولازلنا في حاجة إلى إعادة قراءة آراء أهل المدينة

الفاضلة « للفارابي » في حدود علم النفس الاجتماعي ، و« إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان » لابن قيم الجوزية في إطار علم النفس المرضى والكلينيكي ، و« المقابسات » لأبي حيان التوحيدي في ضوء علم النفس التجريبي .

إلا أننا يجب أن ننبه إلى أن هذا التراث الفلسفي يجب أن نلتزم إزاءه بإطار نقدي حين نعيد قراءته سيكولوجياً ؛ وخاصة إذا علمنا أن كثيرين من هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا بأرسطو وغيره من فلاسفة اليونان ؛ ولذلك قد تجد فيما يكتبون أثراً لما يمكن أن يسمى « علم نفس يوناني » يتصل بنظرة هؤلاء الفلاسفة إلى الإنسان والكون ، والتي قد لا تمت بصلة إلى التصور الإسلامي .

وقد يصدق ما قلناه هنا على « الاتجاه الصوفي » أيضاً ، والذي قد يعد من فئة هذا الاتجاه التراثي ؛ وخاصة إذا علمنا أنه توجد - كما أشرنا - مؤثرات خارجية عديدة أثرت في التصوف الإسلامي مثل الرهبنة المسيحية والبرهمية الهندوسية والمناوية الفارسية ، وكلها تختلف عن خصائص التصور الإسلامي للكون والإنسان .

وقد يكون حجة الإسلام الإمام الغزالي استثناء من هذا كله ، فقد كان الرجل من أعظم الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين والمعلمين والصوفية إلا أنه التزم في جميع الأحوال بإطار نقدي جعله في تاريخ الفكر الإسلامي مؤسس أول نسق متكامل لعلم النفس ؛ ولذلك فإن الدراستين اللتين قام بأولاهما حمدي الحسيني (١٩٥٠) ، وثانيتها عبد الكريم العثماني (١٩٦٣) عن الفكر السيكولوجي عند الغزالي لابد أن تحتلا مكانة خاصة في أي جهد جديد يندل لإعادة توجيه علم النفس وجهة إسلامية .

وفي دراسة قام بها الزبير بشير طه وزميله (١٩٨٧) يؤكدان فيها على الدور الذي لعبه المنهج التجريبي في المباحث النفسية في التراث العربي والإسلامي ، والذي استخدمه علماء المسلمين في العلاج النفسي كما استخدموه في غير ذلك من المباحث ، وكان أشهر من استخدمه في العلاج النفسي ابن سينا والغزالي والرازي وفي مجال دراسة السلوك الاجتماعي ابن خلدون .

وتوجد محاولات أخرى تنتمي إلى هذا الاتجاه التراثي ذات صبغة مختلفة ، وتمثل في إعادة قراءة التراث العربي في فنون الأدب والتربية وغيرها وانتقاء ما يتصل منه بموضوعات علم النفس ومجالاته ، والربط بين ما يتضمنه من مصطلحات ومفاهيم ومبادئ من ناحية وما يهتم به علم النفس الحديث من ناحية أخرى .

ومن بين هذه المحاولات كان أكثرها تبكيراً ما قام به محمد خلف الله (١٩٤٠) في قراءته السيكلوجية لكتاب الأذكياء لابن الجوزي والتي حاول فيها أن يوائم بين تصور الذكاء عنده ومفهوم الذكاء عند كل من بينيه وسبيرمان . إلا أن أهم ما يقدمه تناوله الناقد لمنهج ابن الجوزي ، وفي ذلك يقول :

« أورد المؤلف (يقصد ابن الجوزي) في أبواب كثيرة أخباراً عن الأذكياء من مختلف طبقات الإنسان والحيوان ، يسردها بطريق الرواية ، والرجل ... كان عالماً ومحدثاً وواعظاً ، وقد عاش في القرن السادس الهجري ، فليس بدعاً إذن أن ينهج نهج سابقه من أصحاب الأغاني والأمالى وعيون الأخبار وغيرهم ممن اعتمدوا على الرواية في تأليفهم . بل إن تلك كانت سنة التأليف الإسلامي في مختلف فروعه . وهذه الأخبار ... تقوم مقام الاستقراء والملاحظة في الدراسات الحديثة والغالب على الظن أن المؤلف لم يلتزم الضبط والدقة في هذه الروايات ، ولم يكن ذلك شأنه وحده . بل شأن الكثيرين من علماء المسلمين ممن ألفوا في غير المسائل الشرعية المحضة ، ولهذا ترانا مضطرين أن نأخذ ما يبيئنا به عن الأذكياء السابقين في شيء من التحفظ ... (و) أن نقدر ما يبيئنا به من الوجهة التاريخية ، وأن نرجع - في تحقيق الوقائع التي يسردها - إلى مصادر التاريخ » (ص ١٥) .

هذا النص الذي أوردناه يحدد لنا مجموعة من الضوابط الهامة التي يجب مراعاتها عند النظر في تراث علماء المسلمين عامة :

(أ) المنهج القصصي anecdotal الذي استخدمه هؤلاء العلماء منهج إمبريقي في جوهره ، فإذا تطور هذا المنهج في العلم الحديث لتصبح الملاحظة فيه أكثر دقة وضبطاً (كما هو الحال مثلاً في المنهج التجريبي) ، فعلينا بالطبع أن نزداد ثقتنا في المنهج الأكثر موثوقية .

(ب) التحقق من صحة الروايات التي استخدمت في المنهج القصصي ووضعها على محك مصادر التاريخ .

(ج) عدم القطع بصحة هذه الروايات لا يحول دون الاستدلال منها على ما لدى مؤلفي التراث العربي والإسلامي - أو في أذهان معاصريهم - من تصورات وأفكار معينة حول الظواهر النفسية موضع الاهتمام .

(د) أن تظل هذه التصورات والأفكار في أحسن حالاتها « تخمينات جيدة » أو « فروضاً » تنتظر الاختبار بالطرق الأكثر دقة - كما أشرنا من قبل - على ألا يقلل ذلك من شأن عبقرية أصحابها من علماء ومفكرى المسلمين .

وقد يكون أكثر عناصر تراث العلماء المسلمين صلة بعلم النفس ما كتب في موضوعات التربية والتعلم والتعليم ، والذي عولجت فيه هذه القضايا في ضوء تعاليم الإسلام من ناحية ، وظروف عصرهم من ناحية أخرى . ولعل أهم ما أنجز في هذا الصدد الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين للقابسي ، ورسالة « آداب المعلمين » لابن سحنون واللتين درسهما تربوياً وسيكولوجياً أحمد فؤاد الأهواني (١٩٦٨) ، ورسالة « تعليم طريق التعلم » للزرنوجي والتي درسها سيد أحمد عثمان (١٩٧٧) في إطار سيكولوجية التعلم .

وبالطبع فإن تراث علماء المسلمين المتصل بعلم النفس لم يقرأ بعد إلا أقل قليله ، وقد أعد المعهد العالمى للفكر الإسلامى قائمة تتضمن أكثر من مائة مرجع « تراثى » في هذا الميدان تحتاج من علماء النفس المسلمين المعاصرين هذا الجهد الطيب المثابر .

وبالطبع فإن الجهد الذى يبذله أصحاب هذا الاتجاه جهد حميد لا شك ، ففيه الغيرة على الفكر العربى والإسلامى والحماسة له ، كما أن فيه التفتح على اهتمامات علم النفس الحديث ، إلا أننا نرى أن هذه الحركة تحتاج إلى جهد كبير لتنظيم نتائجها الجزئية في إطار كلى ، وإلا تراكمت المصطلحات والمفاهيم والمبادئ والأفكار تراكمًا يصل بنا إلى حد العجز عن التنظيم والفهم . هذا الإطار الكلى هو ما نسميه « الوجهة الإسلامية لعلم النفس الحديث » .

مفهوم الوجهة في العلم

يستخدم كاتب هذه السطور مصطلح الوجهة في العلم ترجمة لمقابله في اللغة الإنجليزية وهو لفظ Paradigm ، وهو مصطلح تعود أصوله إلى مؤرخ العلم وفيلسوفه المعاصر توماس كون (Kuhn, 1970) ، والذي اقترح لأول مرة عام ١٩٦٢ . وقبل هذا المفهوم كانت الصورة الشائعة للعلم أنه من ناحية « نشاط تراكمى » حيث التقدم فيه عبارة عن نمو متزايد للحقائق والاكتشافات ، وتحسن مطرد في مناهج البحث وطرقه وأساليبه ، وتعديل منتظم في القوانين والنظريات ، وأنه من ناحية أخرى نشاط « عقلانى » تحكمه خطوات منتظمة وإجراءات صارمة إلا أن كون تحدى هذا الرأى السائد بمكونيه على النحو الآتى :

(١) التمييز بين العلم الهادىء والعلم الثانىء :

لقد اكتشف كون من دراسته لتاريخ العلم - وخاصة العلم الطبيعى - أن التقدم العلمى

ليس تراكمياً أو خطياً ولكنه تناوبياً alternative . وأوضح صور التناوب فيه مرور العلم في دورات من حالتى الهدوء والثورة . وهكذا ظهر تمييزه الأساسى الأول بين نوعين من العلم يسميهما العلم الهادىء والعلم الثائر .

والعلم الهادىء - فى رأى كون - يتألف من مجموعة من التقاليد المتناسكة للنشاط اليومى للبحث . وهذه الأنشطة - سواء كانت نظرية أو منهجية أو تطبيقية - تنتمى إلى وجهة معينة تشتمل على الالتزامات العقلية والاتجاهات « الأيديولوجية » لدى جماعة من العلماء الذين يتسمون بالتشابه المعرفى . وتزود الوجهة أفراد هذه الجماعات بفلسفة واضحة للعلم وافتراضات صريحة أو مضمرة حول ظواهره موضع الاهتمام وبمشكلات نموذجية تصلح للبحث ونطاق محدد للحلول المقبولة ومناهج صالحة للوصول إليها ومدى واضح للتطبيقات المفيدة . وبالطبع لا تتوحد الوجهة العلمية مع نظرية بذاتها أو قانون بعينه أو منهج محدد ، وإنما هى أكثر عمومية وشمولاً واتساعاً من ذلك كله . إنها تستوعب المدى الكلى لعملية العلم .

ومع مسار العلم الهادىء وتقدمه تنشأ ظاهرتان هامتان : أولاهما نمو وتطور تراث من المعرفة ، وثانيتهما تراكم عدد محدود من المشكلات غير المحلولة أو التى قد لا تقبل الحل . ويسمى كون الظاهرة الثانية المفارقات anomalies وهى حالات الخروج على القياس . وكانت هذه الحالات توصف فى الماضى بأنها « الشذوذ أو الأشياء التى لا تخرق القاعدة » ، إلا أن كون يرى أنها ليست كذلك ، فزيادتها ونموها وتراكمها يمكن أن « يخرق » القاعدة بالفعل . ومن أهم هذه المفارقات نوعان :

(أ) فشل بعض النظريات الجيدة التى تميزها الوجهة العلمية فى التنبؤ ببعض التوقعات الإمبريقية .

(ب) فشل البحوث فى أن تحقق شرط القابلية للاستعادة أو التكرار ، وبالتالى التحقق من صحة النتائج .

وحين يتراكم عدد كاف من المفارقات أو حين تنشأ مفارقة تتسم بالأهمية ولفت الأنظار إليها فإن العلم يدخل عندئذ فى طور الأزمة crisis ، وتتغير حينئذ طبيعته من علم هادىء إلى علم ثائر . فإذا ظهرت وجهة علمية بديلة يمكنها التغلب على هذه المفارقات والنقائص وحالات الشذوذ تحدث الثورة العلمية .

والثورة العلمية فى جوهرها هى نقطة فصل فى تاريخ العلم تحوله إلى صورة لا تراكمية

non-comulative . فعندها يرفض معظم الممارسين للعلم الوجهة السائدة ويقبلون - إما كلياً أو جزئياً - مكونات الوجهة الجديدة للعلم . والتغير « الثورى » فى العلم عند تحوله إلى هذه الوجهة الجديدة يعنى حدوث تغيرات جوهرية فى فلسفة العلم ومفاهيم العلماء حول مشكلاته الهامة ، والحلول التى تعد مقبولة فيه ، والصيغ النظرية والمناهج البحثية الأكثر ملاءمة لهذه الحلول . وماذا يكون هذا كله إن لم يكن حالة ثورية حقيقية كاملة تشبه إلى حد كبير الثورة السياسية ذات الصبغة الأيديولوجية . ويرى كون أن مصطلح « الثورة » ذاته كما يستخدم فى علم السياسة يعود بأصله إلى العلم ، فلقد ظهر لأول مرة فى القرن السادس عشر فى عنوان كتاب كوبرنيكس الذى كان يشير إلى « ثورات » الأجسام السماوية ، ولعله كان بذلك يقدم النموذج الأساسى لجميع الثورات العقلية والسياسية للإنسان .

ويتضمن تمييز كون بين العلم الهادىء والعلم التأثير تمييزاً آخر بين العلم الناضج والعلم النامى . ومن أمثلة النوع الأول فى العلوم الطبيعية والكيميائية الفروع المتقدمة فيها مثل فيزياء الكواكب ، والديناميكا الحرارية ، والمغناطيسية الكهربائية ، وعلم البصريات . ومن أمثلة النوع الثانى فى نفس الفئة من العلوم بيولوجيا الجزئيات والفيزياء المجهرية .

والعلم النامى هو علم بحثى نشط . وبالطبع فإن ما يوصف اليوم بأنه علم ناضج مر من قبل بمرحلة العلم النامى التى تجرى فيها تجارب وبحوث كثيرة للإجابة على المسائل « الجوهرية » فيه . ومع تطوره تقل هذه البحوث ؛ لأن الكثير من هذه الأسئلة تكون قد تمت الإجابة عليها . فإذا ظل العلم منشغلاً انشغالاً إيجابياً بمشكلاته « الجوهرية » ، ولا تتوافر فيه حلول واضحة لها يبقى دينامياً ومتغيراً وغير مستقر . ناهيك عن أن التغيرات فى مجالاته قد لا تنعكس بآثارها على مجالاته الأخرى ، ولذلك يظهر فى صورة جزئية مفتتة .

وبالطبع فإن التعامل مع علم بحثى دينامى مفتوح يختلف عن التعامل مع نسق ناضج متقدم ، فالعلم النامى فيه كثرة من الأسئلة لا تتوافر لها إجابات . بل إن كثيراً من هذه الأسئلة لا يكون قد طرح فيه بطريقة واضحة ؛ ولهذا يختلف أصحابه حول طرق صياغة هذه الأسئلة وحول الأدلة والشواهد التى تجيب عليها ؛ ولهذا يشعر الكثيرون بالإحباط إذا تعاملوا مع هذا النوع من العلوم على أنها « أنساق مكتملة » من الحقائق المؤكدة والنظريات « المتفق عليها » . ومصدر الإحباط أن العلوم النامية لا يتوافر لها « إطار نظرى » واحد ينظم الأسئلة والحقائق فيها كما هو الحال فى العلوم المتقدمة ؛ ولهذا تنشأ فى هذه العلوم (أى العلوم النامية) خلافات حول النظرية والمنهج والتطبيق ، ناهيك عن أن من النادر فى هذه الفئة

من العلوم أن يفيد الباحث من محض تطبيق قواعد البحث العلمى كما تقدمها له الوفرة الوفيرة من المراجع والمقررات الدراسية حول ما يسمى « مناهج البحث » . وينشأ عن ذلك فى أحيان كثيرة صعوبة التمييز بين « الجوهرى » و « الثانوى » من موضوعات البحث . كما تنشأ أيضاً خلافات جديدة حول بؤر الاهتمام ، فالبعض قد يركز على النظرية ، والبعض الآخر يهتم بالمنهج ، والبعض الثالث يؤكد التطبيق . وهكذا يبدو العلم النامى للملاحظ من الخارج مشوشاً مضطرباً ، بل ومجموعة من الأخلاط والنقائص .

ويساعد على زيادة هذا الغموض ما يلجأ إليه أصحاب العلوم النامية من عرض جميع القيود qualifications التى يفرضونها على نتائج بحوثهم وتفسيراتهم لها ، وخاصة عندما تتعارض المعطيات والحقائق ، أو عند تقديم معان وتفسيرات جديدة لنتائج قديمة . ويعتمد ذلك على الحقائق والتفسيرات الأخرى التى يقدرها الباحث ولا يستطيع تجاهلها . وهذا اللون من الاستيفاء قد يكون فى كثير من الأحيان نوعاً من « إبراء الذمة » ، وقد لا يتجاوز حدود الرغبة فى عدم الإساءة إلى الأسلاف والأقران ، بل قد يكون نوعاً من « المساومة » أو « الحلول الوسط » . وفى جميع الحالات يزداد الأمر غموضاً نتيجة الإفراط فى التعقيد over-complication .

إلا أن الإفراط فى التبسيط over-simplification لا يحل المشكلة أيضاً ، فلن نصل إلى فهم أفضل لبحوث العلم النامى إذا تجاهلنا التعارض بين المعطيات والتفسيرات ، أو بعدم اللجوء إلى « التقييد » فى فهمها ؛ لأن ذلك سيقدم لنا فى النهاية « هيكلًا » للعلم قد لا يتفق مع العلم الحقيقى الحى . ولا يحل هذه المشكلة إلا السعى لبناء وجهة محددة تستوعب « كليات » العلم أولاً ثم تسعى بعد ذلك لحل تناقضات وصراعات جزئياته .

(٢) التمييز بين القواعد العقلانية والقواعد الاصطلاحية فى العلم :

العلم بالطبع نشاط إنسانى ، وهو بهذا الوصف فيه نقص الإنسان وعجزه وضعفه وخطؤه وقصوره . وفى هذا الصدد لابد من التمييز بين العلم كما يجب أن يكون ، والعلم كما هو بالفعل . ومعظم « الفوضى » التى تلاحظ فى العلوم النامية إنما تنشأ فى جوهرها عن عدم الاتفاق بين صورة العلم كما تقدمها كتب ومقررات « مناهج البحث » ، أى ما يجب أن يكون من ناحية ، وبين حقيقته كما يحدث بالفعل داخل المعامل أو فى الميدان . ومصدر هذا الخلط قد ينشأ من أن الصورة المكتملة للعلم كما يقدمها مثلاً التقرير النهائى عن البحث ، وهى صورة أقرب إلى ما يجب أن يكون ، لا تتطابق تماماً مع سلسلة السلوك للباحث أو الباحثين كما حدثت بالفعل .

وصورة العلم كما يجب أن يكون تصفه بأنه عمل عقلاى يتقدم بصاحبه بطريقة ثابتة وبخطوات منتظمة إلى الأمام (وهل نسينا بعد خطوات جون ديوى الخمس !؟) فالأسئلة الجديدة والمشكلات المثيرة للاهتمام هى تلك التى يفترض فيها فقط أن يشتقها الباحث من فجوات المعرفة أو من الحقائق غير المفسرة . وطرق جمع المعلومات يفترض فيها أنها تتم فقط لاختيار استنباطات من النظريات العلمية (المنهج الفرضى الاستنباطى) . والنظريات يتم استبعادها أو تعديلها إذا كانت الأدلة والشواهد المتاحة لا تدعم استنباطاتها منها . أما النظرية التى يكون حفظها من هذه الأدلة أكبر تصبح الأفضل والأكثر قبولا ، ولو بشكل مؤقت .

والواقع أن هذه الصورة النمطية للعلم هى أقرب إلى الزيف منها إلى الحقيقة (Kessel , 1969) . فمعظم العلماء الممارسين يعتبرونها وصفاً غير صحيح لسلوكهم الفعلى أثناء البحث ، وتتوافر لدينا ثروة هائلة من المعلومات حول هذا الموضوع وفرنيتها فى السنوات الأخيرة بمحور سيكولوجية الإبداع العلمى . فالفحص الدقيق للأنشطة النظرية والعملية للعلماء قدم لنا صورة للعلم أكثر تعقيداً وأكثر إثارة وحيوية من ذلك .

وهذه الصورة النمطية الزائفة للعلم هى المسئولة إلى حد كبير عن سوء فهمه لدى العامة وبعض الخاصة على حد سواء . إنها لا تجيب على أسئلة هامة تدور عادة فى الأذهان مثل : لماذا لا يهتم العلم ببعض المسائل الجوهرية التى تبدو واضحة الأهمية بينما تمتلئ صفحات الكتب والمجلات العلمية بمحور حول موضوعات فرعية أو ثانوية ثم سرعان ما تختفى ؟ ولماذا لا يتولد عن كثير من التجارب والبحور التى تجرى فى مجال علمى معين إلا قليل من التقدم فى بناء النظرية ؟ ولماذا تختفى نظريات علمية - على الرغم من سيطرتها وشيوعها وذيوها لحقبة من الوقت - وتحل محلها نظريات جديدة ؟ هذه الأسئلة وغيرها لا تجيب عليها أبداً تلك الصورة النمطية الشائعة للعلم ، بل إننا لو تشبثنا بها يزداد عجزنا عن فهم العلم . إلا أن هذه المعضلة يمكن حلها إذا تنبنا - كما تنبه كون - إلى أن فى العلم أكثر من مجموعة واحدة من القواعد يعمل بها ، وأشهرها تميزه الشهير بين القواعد العقلانية rational والقواعد الاتفاقية conventional . والتى نعرضها بإيجاز فيما يلى :

(أ) القواعد العقلانية للعلم : كلنا يعلم أن العلميين لديهم التزام بمجموعة من القواعد تحدد لهم أن ما يقومون به ينتمى إلى « العلم » وليس إلى غيره . وتعرف هذه القواعد باسم « الطريقة العلمية » أو « المنهج العلمى » Scientific method ، والتى تؤلف ما يسميه كون القواعد العقلانية للعلم . وتشابه هذه القواعد إلى حد كبير من ميدان علمى إلى آخر ،

بل يشترك فيها العلماء من مختلف مجالات العلم ، أى العلوم الطبيعية والبيولوجية والإنسانية والاجتماعية ، صحيح أن بين « قواعد المنهج » فى هذه المجالات كثير من الاختلاف ، إلا أن بينها أيضاً كثير من التشابه .

والطريقة العلمية فى جوهرها هى لون من الاتجاه أو القيمة ، وهذا الاتجاه العلمى أو القيمة العلمية تتطلب من الباحث الاقتناع والالتزام بمجموعة من القضايا هى (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) :

- (١) الملاحظة هى جوهر العلم .
 - (٢) تتمثل أهمية الملاحظة فى العلم فى أنها تنتج أهم عناصره وهى مادته الخام ، أى المعطيات أو المعلومات أو البيانات .
 - (٣) لابد للمعطيات أو البيانات التى يجمعها الباحث العلمى بالملاحظة أن تتسم بالموضوعية .
 - (٤) الموضوعية فى جوهرها هى اتفاق الملاحظين فى تسجيلاتهم لبياناتهم وتقديراتهم وأحكامهم عليها اتفاقاً مستقلاً .
 - (٥) تتطلب الموضوعية بهذا المعنى أن يقوم بعمليات التسجيل والتقدير والحكم (وهى المكونات الجوهرية للملاحظة العلمية) أكثر من ملاحظ واحد ، على أن يكونوا مستقلين بعضهم عن بعض ، وهذا يتضمن قابلية البحث العلمى للاستعادة والتكرار .
 - (٦) المعطيات والبيانات والمعلومات التى يجمعها الباحثون بالملاحظة العلمية توفر للباحث نتائج تعد وحدها الشواهد والأدلة التى تقرر صحة الفرض أو النظرية . وعلى الباحث أن يتخلى عن فرضه العلمى أو نظريته إذا لم تتوافر أدلة وشواهد كافية على صحتها .
- وبالطبع فإن العلميين يعرفون جيداً هذه القواعد ، ولا يشك أحد فى أنها توجههم فى عملهم اليومى ، إلا أنها ليست المرشد الوحيد الذى يستخدمونه فى نشاطهم العلمى ، فهى تتسم بأنها مقننة Standardized ومعيارية normalized ، أى تحدد لنا « كيف يجب أن يعمل العلم » . إلا أن السؤال الأهم هنا - كما أشرنا آنفاً - هو كيف يعمل العلم بالفعل ، وهذا ما تحدده فئة أخرى من القواعد يسميها كون القواعد الاتفاقية للعلم . وعدم التنبه إلى هذه « المجموعة الأخرى » من القواعد يجعل وضع من يحاول فهم سلوك الباحث العلمى أشبه بمن يحاول فهم سلوك أعضاء مجلس الشعب بالإحالة إلى الدستور واللائحة الداخلية للمجلس وحدها .

ولعل ما حدث فى مجلس الشعب المصرى منذ بضعة أشهر يؤكد أن ما يصدر من سلوك عن بعض أعضاء الحكومة وبعض أعضاء المجلس لا يفسر إلا فى ضوء ظروف معينة تجدد

ما يحدث بالفعل وليس ما يجب أن يحدث في ضوء الدستور واللائحة . وهذا لا يعنى بالطبع أن النصوص خاطئة ، وإنما يعنى أننا يجب دائماً ألا نعتمد عليها وحدها في تفسير السلوك الإنساني . ويصدق هذا على السلوك الإنساني في مجال العلم ، فالقواعد العقلانية التي تصف ما يجب أن يكون لابد أن يصاحبها دائماً وصف لسلوك حقيقي لعلماء حقيقيين .

ولنضرب بعض الأمثلة : فإذا كانت القواعد العقلانية تفيد في إرشادنا إلى أفضل الطرق التي نختبر بها فروضنا ونجمع بها معطياتنا وبياناتنا ومعلوماتنا ، إلا أنها لا تعيننا على اختيار موضوع بحثنا ومتغيرات دراستنا . ومعنى ذلك أنه إذا كانت القواعد العقلانية تفيد في توجيهنا إلى كيف نلاحظ بطريقة جيدة ونحلل نتائج ملاحظتنا بطريقة دقيقة ، فإنها لا توجهنا كثيراً إلى ماذا نلاحظ . وحيث لا بد للباحث أن يلجأ إلى مصادر أخرى يغترف منها الأفكار . ولعل المصدر الشائع لدى معظم الباحثين العلميين ما يسميه (Lachman & Butterfield) (18 : 1979) « الحكمة الجماعية » collective wisdom والتي يوفرها في الميدان - إلى حد ما - ملاحظات وتجارب الباحثين السابقين . ولعلنا بهذا ننبه إلى الوضع المتردى الذي وصل إليه حال ما يسمى « البحوث والدراسات السابقة » الذي أصبح جزءاً لا تخطئه العين في أى بحث معاصر ، ومع ذلك لا نكاد نلمح له وظيفة تذكر في معظم هذه البحوث . بل نكاد نقول أنه أصبح في بعض الأحيان نوعاً من الديكور الذي لا غنى عنه ، وفي أحيان أكثر نوعاً من الحشو الذي لا غناء فيه ؛ بينما الواجب أن يكون تعبيراً عن هذه « الحكمة الجماعية » في ميدان البحث .

ومن المصادر الأخرى لأفكار الباحثين ما يسمى « الافتراضات العملية » Working assumptions والتي قد تكون صريحة أو مضمرة في التراث العلمي السابق وتتسم بقدرتها على اجتياز محك الزمن لبعض الوقت وتأكيدها صلاحيتها . وهذه الافتراضات قد لا تتعرض مطلقاً للاختبار المباشر . بل تدعم بطرق غير مباشرة مثل قدرتها على إقناع عدد كبير من علماء الميدان بصحتها ، أو خصوبتها في إنتاج بحوث بالفعل . ومعنى ذلك أن صحة هذه الافتراضات لا تأتي من توافر الأدلة والشواهد « الإمبريقية » على صحتها وإنما من خلال « الصحة الاتفاقية » التي تنشأ من الموافقة الإجماعية بين جمهرة من علماء الميدان .

وهناك جانب آخر من جوانب البحث العلمي تلعب فيه الصحة الاتفاقية دورها أكثر من « الصحة الإجرائية » وهو تفسير المعطيات والنتائج الإمبريقية . إن الطرق العقلانية للعلم تفرض بالطبع بعض القيود على الطريقة التي يفسر بها الباحث ملاحظاته ونتائجه ، ومن ذلك مثلاً ألا يتجاهل مطالب المنطق وينقاد وراء الخيال في تجاوز المعطيات . ومع ذلك فإن

هذه المطالب المنطقية لا تحدد وحدها تفسيرات الباحث لتنتائج . ولعل هذا يذكرنا بما قاله ذات يوم الفيلسوف البريطاني الشهير برتراند رسل في تعليقه على نتائج التعلم الحيواني وخلاصتها أن الحيوانات التي تناولها بالدراسة أصحاب نظرية التعلم من الأمريكيين تعلمت عن طريق النشاط والمحاولة والخطأ (مما يتفق مع الفلسفة البرجماتية الأمريكية) ، أما تلك التي درسها العلماء الألمان فقد كانت تنتظر لحظة « الاستبصار » (مما يتفق مع الفلسفة المثالية الألمانية) (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) . ويدخل في هذا الباب افتراضات أخرى مثل تشابه السلوك الإنساني والسلوك الحيواني الذي ظل - ولا يزال - مقبولاََ قبولاً واسعاً لدى علماء النفس التجريبيين من أنصار السلوكية لفترة طويلة ، ومثله افتراض التشابه بين السلوك الإنساني والحاسوب (الكمبيوتر) الذي يشيعه في وقتنا الحاضر علماء النفس التجريبيون من أنصار الاتجاه المعرفي . والسؤال الآن : هل هذه الافتراضات اختبرت إمبيريقياً على نحو مباشر ؟ الإجابة بالنفي على وجه القطع . ثم يأتي السؤال الآخر والأهم وهو : هل يحدث التحول من مجموعة قواعد اتفاقية إلى مجموعة أخرى نتيجة ما يتوافر من أدلة إمبيريقية تثبت خطأ أحدهما وصواب الآخر ؟ الإجابة مرة أخرى بالنفي .

إننا لو عدنا للمثال الأخير لا نستطيع أحد أن يشير إلى نتيجة تجريبية واحدة تثبت خطأ افتراض التشابه بين الإنسان والحيوان وتدعم صحة افتراض التشابه بين الإنسان والحاسوب . ولو حدث ذلك ما كان يمكن لمختص واحد في علم النفس يحترم نفسه ويقدر علمه ويعرف بضاعته أن يظل على قبول الافتراض الأول . وحقيقة الأمر أن عدداً من علماء النفس الذين لهم باع طويل في علمهم ، ولا يمكن الشك مطلقاً في حكمتهم وشرفهم وعقلهم (مثل ب . ف . سكنر) لا يزالون على اقتناعهم القديم بأن السلوك الحيواني والإنساني متشابهان ، وأن دراسة السلوك الحيواني البسيط تفيد في مزيد من الفهم الإنساني المركب . صحيح أن عدد هؤلاء يتناقص بشكل واضح في السنوات الأخيرة ويتزايد بنفس النسبة أصحاب الافتراض الآخر ، إلا أن مجرد وجودهم يؤكد أن الاختلاف حول « القواعد الاتفاقية » في العلم هو القاعدة وليس الاستثناء . وما حدث في الحالتين أن جمهرة من العلماء على درجة عالية من المعرفة والإتقان لمجال تخصصهم صاغوا هذه القواعد على أساس أحكامهم وحكمتهم .

وخلاصة القول أن القواعد الاتفاقية هي تلك التي يتفق على ملاءمتها جمهرة من العلماء . وعلى الرغم من أن هذه القواعد توجد في كل العلوم الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية والإنسانية إلا أنها لا تتشابه من علم لآخر ، كما هو الحال إلى حد كبير في القواعد العقلانية . بل إن العلماء داخل المجال العلمي الواحد قد يختلفون فيما بينهم حول هذه القواعد الاتفاقية .

وحين يشترك مجموعة من العلماء في مجموعة من هذه القواعد ويستخدمونها في اشتقاق أفكارهم وصياغة أسئلتهم البحثية وبناء تجاربهم وملاحظاتهم وجمع معلوماتهم ومعطياتهم للإجابة على هذه الأسئلة ، وتفسير ما يصلون إليه من نتائج فإنهم يؤلفون في هذه الحالة ما يسميه كون الوجهة العلمية (الباراداييم العلمى) والتي تكاد أن تكون أيديولوجية غير صريحة للعلم .

المعنى الأساسى للوجهة العلمية :

أشرنا فيما سبق إلى أننا نستخدم مصطلح الوجهة العلمية مقابلاً للفظ الاصطلاحي في اللغة الإنجليزية وهو Scientific Paradigm . وهذا المصطلح لم يحظ باتفاق بعد على ما يقابله تماماً في اللغة العربية ، فقد ترجم على أنه « أصولية منهجية » (السيد ياسين) ، و « صيغة بحثية » (أحمد المهدي عبد الحليم) ، و « نموذج قياسي » (صلاح قنصوة) ، و « نموذج مثالي » (ديكنسون) و « نظرة إلى العلم » (أغروس وستانسيو) ، بالإضافة إلى استخدامه في نفس المعنى الشائع لبعض المصطلحات المألوفة مثل : مذهب ومدرسة ونسق أو منظومة ونظرية ونموذج وغيرها .

ولا يتسع المقام لمناقشة هذه المصطلحات بالتفصيل وحسبنا أن نقول إن بعضها يقترب في معناها من المصطلح الأصلي وبعضها الآخر يبتعد عنه . وقد آثرنا استخدام المصطلح « وجهة » لأنه في رأينا أقرب إلى المعنى الأساسى للفظ وما نقصده به في هذا البحث . وقد جاءت الكلمة في القرآن الكريم في الآية رقم ١٤٨ من سورة البقرة ، يقول الله تعالى : ﴿ وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيًا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ .

ولفظ وجهة وزنها فعلة من المواجهة ، والوجهة والجهة والوجه بمعنى واحد ، والمراد القبلة ، والمقصود بها خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم بأن اليهود لا يتبعون قبلك وأنت لا تتبع قبلتهم ، ولكل وجهته إما بنحو وإما بغير حق .

وقد نزلت الآية الكريمة في سياق تحويل القبلة من بيت المقدس (قبلة اليهود على وجه الخصوص) إلى الكعبة المشرفة التي تدل على انتساب المسلمين إلى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام . ولم يكن ذلك محض تحول مكاني وإنما كان في جوهره تحديداً للخصوصية الإسلامية . وفي ذلك يقول سيد قطب عند تعليقه على هذه الآية الكريمة في ظلال القرآن :

« إن الاختصاص والتميز ضروريان للجماعة المسلمة : الاختصاص والتميز في التصور والاعتقاد ، والاختصاص والتميز في القبلة والعبادة . وهذه كذلك لا بد من التميز فيها والاختصاص » .

وبهذا العنى فإن لفظ « وجهة » هو الأنسب للاستخدام فى هذا البحث الذى نسمى فيه إلى تحديد معالم خصوصية إسلامية لعلم النفس وتميز لها ، وهذا هو فى جوهره معنى الوجهة بالمعنى القرآنى المشار إليه .

والوجهة باعتبارها تدل على الخصوصية والتميز فى العلم تشمل فى جوهرها ما أشرنا إليه من قبل على أنه القواعد الاتفاقية . ولعلنا نشير هنا مرة أخرى إلى أن التقدم العلمى لا يكون تراكمياً إلا خلال فترات العلم الهادى ، أما أثناء الثورات العلمية فإن القواعد الاتفاقية التى تؤلف وجهة العلم السائدة تتعرض لتغير جوهري ، ويترتب على ذلك استبعاد أو تجاهل أو تعديل أو إعادة تفسير معظم - إن لم يكن جميع - مكونات هذه الوجهة العلمية .

ما الذى يؤدى بالعلماء إلى أن يستبدلوا وجهة بأخرى ؟
السبب الأول والحاسم فى ذلك أن الكثرة الكثيرة من هؤلاء العلماء يجدون الوجهة الجديدة أكثر إقناعاً لهم وأكثر فائدة . وتظهر فائدتها على أسئلة ما تدور فى ذهن الباحث مثل : ما هى الأسئلة العلمية الهامة التى لم يُجَب عنها بعد ؟ ثم ما هى الأسئلة الأكثر إلحاحاً فى العصر الذى نعيش فيه ؟ ما هى الطرق الأكثر ملائمة فى الإجابة على هذه الأسئلة ؟ ما هى التجارب التى يجب إجراؤها ؟ ماذا يجب أن يلاحظ الباحث وقيس ؟ ما هى الاستنتاجات التى تسوغها النتائج التى يحصل عليها الباحث ؟

هذه الأسئلة وسواها يجب أن يجيب عليها الباحث ، ليس بالرجوع إلى ما يجب أن يفعله فى ضوء القواعد العقلانية للعلم وإنما فى ضوء « معتقداته » العلمية . وهذا تعبير صحيح إذا تأملنا ما يحدث بالفعل عندما يستخدم القواعد الاتفاقية للعلم الذى ينتسب إليه والتى تسود فى وقت ما .

أما السبب الثانى لتغير وجهات العلم فهو أثر التعلم الذى يتلقاه الباحثون العلميون أثناء إعدادهم لمهامهم . ويظهر ذلك خاصة فى مراحل الدراسات العليا التى يتدرب الباحث المبتدىء أثناءها على « سر الصنعة » ، وحيث يتم « تطبيع » و « تنشئة » على مكونات وجهة معينة . فإذا كان العلم فى مرحلة الهدوء كانت المهمة أيسر حيث تسود مكونات الوجهة المسيطرة فيه ، وتصبح مألوفة لدى الأغلبية الساحقة من العلماء ، كما أن قيمة هذه المفاهيم والأفكار التى تتضمنها مكونات هذه الوجهة قليلاً ما تتعرض للمناقشة أو التحليل والنقد . ويعين الباحث المبتدىء - أثناء فترة الإعداد - على اكتساب مكونات وجهة العلم الذى ينتسب إليه ، ثم يبقى عليها لديه بعد ذلك ما يلاحظ من « نماذج » سلوكية موجودة بالفعل لعلماء أو باحثين حقيقيين مدربين على المهارات التى تتطلبها هذه الوجهة . بالإضافة إلى أن

ضغوط جماعة « الوجهة العلمية » تقوم بدورها . ومن حقائق « سيكولوجية العلم » - ومنها سيكولوجية علم النفس - أن معايير أعضاء هذه الجماعة - باعتبارها جماعة مرجعية - تحدد ، إلى حد كبير ، السلوك العلمى الفردى لأى عضو فيها ، على الرغم مما يبدو لنا من « الطبيعة العامة » للعلم^(*) . ويظهر أثر الجماعة المرجعية فى مجموعة ممارسات « علمية » تتطلب من بعض أعضاء هذه الجماعة الحكم على أداء بعضهم الآخر . ويظهر ذلك خاصة فى تقرير مدى صلاحية البحوث للنشر ، وعند اتخاذ قرارات الترقية والتقدم الأكاديمى للباحثين ، وحين يطلب الباحث دعماً مالياً أو معنوياً لمشروعاته البحثية ، وحينما يتطلب الأمر إجازة الباحث المبتدىء (مناقشة رسائل الماجستير والدكتوراه) أو تقرير كفاءته للقيام بعمل معين . ويؤدى ذلك كله بالباحث إلى « الالتزام » بمكونات الوجهة السائدة ، إن لم يكن « الانصياع » لها^(**) .

وهذا هو أحد جوانب « مقاومة » الجديد فى العلم ومن الطريف أن العلماء حين يسايرون تقاليد الوجهة العلمية التى ينتسبون إليها والتى سبق لهم أن تدربوا عليها أثناء الطلب لا يشعرون بمشاعر القهر والإجبار التى يوحى بها الوصف السابق للسلوك العلمى . إنهم على العكس « يلتزمون » عن طيب خاطر ، « وينصاعون » عن إرادة ، ويحصلون بذلك على الدعم « المتبادل » . إنهم أشبه بأبناء « عائلة » واحدة ، فيقدم بعضهم البراهين والأدلة على صحة أفكار البعض الآخر ، ويفهم بعضهم بعضاً بطريقة تختلف عن فهمهم للآخرين . صحيح أن بينهم قد تنشأ الخلافات والصراعات ، إلا أن الوجهة العلمية الواحدة التى ينتمون إليها تزودهم بالمحككات الملائمة التى تساعدكم بالحكم على الأعمال العلمية بالنجاح أو بالفشل ، بالقوة أو الضعف .

ولهذه الأسباب جميعاً يصعب على الباحثين الذين بنوا « أمجادهم » العلمية على أساس وجهة العلم التى درسوها هم أنفسهم وعملوها لغيرهم ، وتناقلوها فيما بينهم بالممارسة والبحث

(*) تظهر أهمية دور النماذج السلوكية ومعايير الجماعة المرجعية فى السلوك الفردى للباحثين فيما يمكن أن نسميه « الحالات المرضية للبحث العلمى » . وكثير من المشكلات والأخطاء - بل والجرائم - التى نشهدها فى الكتب والتقارير التى نقرأها والتى شاعت فى السنوات الأخيرة ناجمة فى جوهرها عن فساد النماذج أو خلل المعايير ، وكلاهما يحتاج إلى تصحيح ، وإلا ضاعت منا قيمة العلم كما ضاعت قيم أخرى نبيلة .

(**) نحن نفترض بالطبع « سواء » هذه الممارسات والضغوط التى تمارسها الجماعة المرجعية على أعضائها ، ولكن إذا تعرضت معايير هذه الجماعة للخلل المعرفى (الجهل أو التخلف) أو الانحراف الأخلاقى (فساد الذم) فقل على العلم العفاء ؟!

أن يغيروا وجهتهم العلمية ، ولهذا نجد هؤلاء كثيراً ما « يقاتلون » دفاعاً عن قلاعهم وحصونهم ، وحفاظاً على مراكزهم ومكاناتهم ولهذا يصعب كثيراً على الثورة العلمية أن تشق طريقها وسط هذا كله . فكيف يقبل هؤلاء راضين تحولات في وجهة العلم تتطلب منهم تغيير إدراكهم لحقيقة العلم وطبيعته على وجه العموم ورؤيتهم للميدان الذي يعملون فيه على وجه الخصوص . وبالطبع فإن طوفان الثورة العلمية بعد نجاحه قد يجبرهم على ذلك ، وفي كثير من الأحيان يكون عليهم أن يستجيبوا ، ولا نجاة وقتئذ للمكابرين حتى ولو لجأوا إلى « جبل » يعصمهم من الماء . وحيث تضرطهم ضرورات البقاء والاستمرار إلى التخلي عن مفاهيم ألفوها ، وطرق تفكير تعودوا عليها ، بل تدفعهم إلى « محو تعلم » و « إعادة تعلم » جديد في كل مكون من مكونات الوجهة العلمية والتي تشمل على وجه الخصوص ما يأتي :

(أ) الأصول : فلكل وجهة سوابقها المعرفية التي تنتسب إليها .

(ب) فلسفة العلم : فلكل وجهة قائمتها من الافتراضات والبدييات والمسلمات التي تعد من نوع الأفكار السابقة على النظرية أو النسق .

(جـ) محاور الارتكاز : فكل وجهة تركيزها على موضوعات معينة تجعلها منطلقاتها لتناول الميدان ككل .

(د) النموذج المفضلة : فلكل وجهة تشبيهاً التي تعد نماذجها في تناول ظواهر البحث ، وبعضها قد يتم اختباره من خارج الميدان (الحيوان أو الحاسوب مثلاً) .

(هـ) مناهج البحث وطرقه وإجراءاته : فلكل وجهة خصوصيتها وتميزها في تفضيل المنهجية التي تناسبها .

وقبل ذلك كله وبعد فإن الوجهة العلمية ظاهرة اجتماعية في جوهرها . فمنشأ الوجهة لابد أن يكون عقول مجموعة من العلماء الذين يؤلفون جماعة اجتماعية تتواصل معظم الوقت ، ويكون أعضاؤها واعين بما يفعله زملاؤهم ، ويشير بعضهم إلى جهود بعضهم الآخر ، وهم بذلك يؤسسون « وجهة علمية » ؛ بهذا نشأت وتكونت وتطورت الوجهات العلمية المختلفة في علم النفس ، وبهذا أيضاً يمكن أن تنشأ وتكون وتنمو الوجهة الإسلامية لعلم النفس . ونعرض فيما بقي من هذا البحث لمفهوم الوجهة في علم النفس الحديث ، ثم ننتقل إلى تحديد بعض معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس .

مفهوم الوجهة في علم النفس الحديث

يرى بعض فلاسفة العلم الحديث ومؤرخوه أن مفهوم الوجهة العلمية يلعب أدواراً مختلفة في العلوم المختلفة ، وفي المراحل المختلفة في العلم الواحد . وإذا تأملنا تاريخ علم النفس الحديث

فإننا نجد بدايته في القرن التاسع عشر كانت « بلا وجهة علمية » nonparadigmatic . وما أطلق عليه « مدارس » علم النفس لوصف بعض اتجاهات الباحثين في هذه الفترة كالبنوية والوظيفية ، ومدرسة المحتوى ومدرسة الفعل وغيرها لم تكن « وجهات » علمية بالمعنى الذي حددناه . ومع مطلع القرن العشرين اتسم علم النفس بأنه « متعدد الوجهات العلمية » mulliparadigmatic مع ظهور التحليل النفسي والسلوكية والجشطات . ثم سرعان ما راقى السلوكية - خاصة - لعدد أكبر من العلماء والباحثين في الميدان حتى تحولت خلال عقدي الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين لتصبح « الوجهة العلمية » السائدة أو المسيطرة ، وخاصة بعد انهيار كل من مدرستي الجشطات والتحليل النفسي في أوروبا ، ولجوء معظم أقطابها إلى الولايات المتحدة . صحيح أن التحليل النفسي ظل ينازع السلوكية زعامتها للعلم طوال هذه الفترة إلا أنها ظلت حتى مطلع الخمسينيات الوجهة الأثيرة لدى أصحاب الاتجاهات السيكلولوجية التجريبية على وجه الخصوص ، وحولت العلم نسبياً إلى حالة العلم الهادي^٥.

لقد سيطرت السلوكية على علم النفس لأكثر من ثلاثين عاماً ، وحينما تعرضت للانحيار في خمسينيات القرن العشرين لم ترثها وجهة علمية واحدة، وسادت علم النفس حالة العلم الثائر . وهكذا عاد علم النفس مرة أخرى إلى حالة « تعدد الوجهات » ، لعل أكثرها قوة - كما بينا من قبل - علم النفس المعرفي وعلم النفس الإنساني . ولا ندرى بعد ما يحمله المستقبل لهذا العلم ، كما لا ندرى متى سيعود إلى حالة الهدوء والاستقرار . وبالطبع فإن دروس تاريخ العلم عامة تذكرنا دائماً بأن ذلك لا يتم إلا بسيطرة « وجهة علمية معينة » . ولعل علماء النفس المسلمون يستطيعون إحراز بعض النجاح في بناء وجهة إسلامية لعلم النفس في هذا الوقت بالذات . وهم إن فعلوا وأمكن لهذه الوجهة أن تحقق وجوداً واستقراراً ونجاحاً في أقطارهم الإسلامية أولاً ، فإن ذلك قد يمتد بآثره إلى النطاق العالمي « تثويراً » للعلم ، وإخراجاً له من مأزقه التاريخي التي لا يزال أسيراً لها .

ولا يتسع المقام لعرض تفاصيل نشأة الوجهات العلمية المختلفة في علم النفس ، وحسبنا أن نعرض فيما يلي بإيجاز لتجربة « صعود » وجهة السلوكية ثم هبوطها وانحيارها^(٥) وعلى القارئ المهتم بتفاصيل ذلك الرجوع إلى دراسة أخرى قام بها الباحث حول هذا الموضوع (غزاد أبو حطب ، ١٩٧٣) .

(٥) يجري الباحث في الوقت الحاضر دراسة مستقلة لصعود مدرسة التحليل النفسي ثم هبوطها وانحيارها .

(١) أصول وجهة السلوكية :

تمتد السلوكية الكلاسيكية والجديدة على حد سواء بأصولها إلى التقليد الإمبريقي في الغرب الأنجلوسكسوني ، والذي تمتد إلى توماس هوبز وجون لوك وجورج بركبي وديفيد هيوم وهارتلي ثم جيمس مل وجون ستيوارت مل . وقد أخذت السلوكية عن هذا التقليد التركيز على التجريب المعمل المضبوط والسعى للوصول للقوانين العامة للسلوك nomothetic أكثر من الاهتمام بالسلوك الذي يتميز به كل شخص على حدة ideographic . كما أخذت عن هذا التقليد الإمبريقي أيضاً فكرة الترابط أو التداعي association ، والتي لعبت دوراً هاماً في بناء النماذج النظرية التي نشأت في أحضان هذه الوجهة .

والأصل الثاني لوجهة السلوكية هو التفسير الميكانيكي للسلوك الإنساني والذي أرسى دعائمه كل من الفيلسوف الفرنسي ديكارت والعالم البريطاني نيوتن في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، ثم اتخذ صورة أكثر حداثة لدى العلماء الروس الذين اهتموا بالأفعال المنعكسة في القرن التاسع عشر وخاصة سيشينوف Sechenov وبختريف Bekhtrev . وأخيراً استقر في مطلع القرن العشرين في صورته « الشرطية » عند بافلوف .

أما الأصل الثالث لهذه الوجهة فهو الفلسفة الوضعية Positivism التي ولدت على يد أوجست كونت في القرن الثامن عشر ، والتي ترى أن العلم يجب أن يقوم على أساس من « الحقائق الموضوعية » ، ومع تراكم هذه الحقائق يمكن للعلم أن يتوصل إلى تعميمات أو قوانين « يقينية » تصدق على جميع حقائق العلم « دون استثناء » وقد تطورت الأفكار الأساسية للوضعية الكلاسيكية إلى صورة أكثر حداثة - في القرن العشرين - هي الوضعية المنطقية Logical Positivism .

والأصل الرابع والأخير للوجهة السلوكية لعلم النفس هو نظرية التطور في صورتها الكلاسيكية كما صاغها تشارلز دارون في منتصف القرن التاسع عشر في كتابه (أصل الأنواع) . ويمتد إلى هذا المصدر الافتراضات الأساسية لدى السلوكيين بأن معظم - إن لم يكن جميع - الأنواع الحيوانية تتعلم بنفس الطريقة ، وأن سلوك الأنواع الحيوانية العليا يمكن اختزاله إلى سلوك الأنواع الدنيا . ويضاف إلى ذلك رواد الحركة التجريبية حول سلوك الحيوان والتي ظهرت ابتداء من عام ١٨٩٠ بقيادة جون لايوك Lubbock ولويد مورجان Morgan في بريطانيا وجاك لوب Loeb وماكس فرورن Verworm في ألمانيا ، وامتدت آثارها في مطلع القرن العشرين إلى جيننجز Jennings ، ويركيز Yerkes ، وثورنديك Thorndike وكلاين Kline وسمول Small وبافلوف الذي سبق الإشارة إليه .

(٢) فلسفة العلم في الواجهة السلوكية :

لقد اندمجت الأصول السابقة جميعاً عند العالم الأمريكي جون برودس واطسون J.B. Watson (١٨٧٨ - ١٩٥٨) وتفاعلت عنده على نحو دفعه في عام ١٩١٣ إلى نشر مقاله الشهير الذي اصطلح على تسميته « بالمانيفستو السلوكي » (Watson, 1913) ، ولا يتسع المقام لعرض تفاصيل نشأة السلوكية وتطورها ، وقد أحلنا القارئ من قبل إلى مرجع سابق لهذا الغرض (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٣) . إلا أننا نحب الإشارة هنا إلى أن الصورة التقليدية التي عرضت بها السلوكية أحياناً بدت كما أنها ولدت « كاملة النمو » مع تجاهل الأصول التي تمتد إليها والجو العلمي الذي نشأت فيها . ويرى (Stagner, 1988) أن هذا الخطأ أشبه بالخطأ التاريخي القديم الذي افترض أن « أثينا » كفلسفة وحضارة ولدت أيضاً « كاملة النمو » مع تجاهل أصولها في حضارات العالم القديم (وخاصة الحضارة المصرية القديمة) التي سبقتها . ونضيف إليه خطأ تاريخياً ثالثاً شائعاً - وخاصة عند مؤرخي العلم من الغربيين - وهو افتراض أن « عصر النهضة الأوربية » ولد أيضاً « مكتمل النمو » مع تجاهل صريح لإسهام الحضارة الإسلامية في تكوينه . وقد ترتب على هذه الأخطاء نتائج خطيرة، لعل أشدها ضرراً رسم صورة زائفة لتاريخ الفكر الإنساني .

ومع الوعي بطبيعة الأصول التي استندت إليها الواجهة السلوكية في علم النفس نعرض فيما يلي المعلمين الأساسيين لفلسفة العلم التي اصطنعتها ، والتي ظلت مسيطرة على هذا العلم حتى مطلع النصف الثاني من القرن العشرين .

(أ) الموضوعية : يرى واطسون أن السلوكية تسعى إلى تحقيق بداية جديدة ونظيفة في علم النفس بعيداً عن النظريات السائدة والمفاهيم والمصطلحات التقليدية ، هذه البداية تستبعد « الموضوعات الذاتية » ولا تبقى إلا على الملاحظات التي يمكن أن يقوم بها فاحصون مستقلون لنفس الموضوع أو الحدث - كما يحدث في الفيزياء والكيمياء . أما الملاحظات التي لا يستطيع أن يقوم بها أكثر من فاحص في وقت واحد مستقلاً بعضهم عن بعض ، أو التي يتوحد فيها الفاحص والمفحوص - كالاستنباط - فليست من نوع الملاحظات التي تقبلها السلوكية .

وقد ميز واطسون بين الوقائع « العامة » والحالات « الخاصة » وسار على نهجه السلوكيون جميعاً من بعده . والوقائع « العامة » هي الوقائع الخارجية التي يمكن ملاحظتها ، أي التي تخضع للملاحظات المستقلة من الفاحص ، وهي عندهم موضوع علم النفس . أما الحالات « الشخصية » أو الخاصة فلا يستطيع ملاحظتها إلا الشخص الذي « يمتلكها » وبالتالي يعوزها

اليقين الذى يجب أن يتوفر فى البيانات العلمية . فما أسميه إحساساتى أو صورى الذهنية أو حالات الوجدانية قد لا يصل إليه أى شخص آخر فيما عداى ، أما ما يستطيع علماء النفس - كفاحصين أو مجربين - أن يلاحظوه فهو استجاباتى الصريحة لمثيرات مختلفة ، فهذه الاستجابات قد تكون حركات أو كلاماً (مسموعاً أو غير مسموع) أو تغيرات حشوية داخلية ، أو هى باختصار سلوك behavior .

وحينما تحولت السلوكية الجديدة بقيادة - كلارك هل - إلى الوضعية المنطقية والبرجماتية الجديدة والإجرائية كانت تسعى - كما فعلت السلوكية الكلاسيكية - إلى تأكيد الموضوعية ، وإلى هذا التمييز الأساسى عندهم بين ما هو « عام » وما هو « خاص » ، وإن طرحت السلوكية الجديدة جانباً تلك النغمة « الميتافيزيقية » التى كانت سائدة لدى أسلافها وبذلت محاولات متعددة للبحث عن أساس عقلى منطقى للموضوعية المنهجية التى تؤكد مرة أخرى الاتفاق بين الملاحظين والفاحصين من ناحية واليقين من ناحية أخرى .

(ب) الفيزيائية : يمكن القول إن الاعتراضات العنيفة التى وجهها واطسون إلى منهج الاستبطان انتهت به إلى موقف ميتافيزيقى محدد يتمثل فى « الاعتقاد » بوجود ما هو واقعى محسوس و« إنكار » وجود غير المحسوس وهذا لا يعنى أن مفهوم السلوك عند واطسون يقتصر على ما يحدث خارج السطح الحاسى للكائن العضوى وإنما يعترف بما يحدث داخله من حركات حشوية وإفرازات غددية وتقلصات عضلية ودفعات عصبية فقط ، ويدخل ذلك كله تحت ما يسميه السلوك .

ويرفض واطسون أى نوع من الثنائية بين العقل والبدن . فباستبعاد الظواهر « العقلية » من نظريته وتركيزه على السلوك الملاحظ أو القابل للملاحظة يتبنى موقف الأحادية الطبيعية أو المادية الذى عرضناه فيما سبق ، وهو الموقف الذى يرى أن العلوم الطبيعية تكون شجرة جذورها الفيزياء والكيمياء وغيرهما من العلوم الفيزيائية وفروعها ثم البيولوجيا والفسولوجيا وعلم النفس . وتتناول الفيزياء والكيمياء المادة فى أبسط صورها ، أما العلوم الحيوية والسيكولوجية فتدرس « الطبيعة » فى أكثر صورها العضوية تعقداً . وإذا تصورنا العلوم جميعاً فى متصل فإن هذه النظرية ترى أن علم النفس يمكن أن يحتزل إلى علم الفسيولوجيا ، وأن علم الفسيولوجيا يمكن اختزاله إلى فيزياء وكيمياء المركبات العضوية .

وهكذا كان محك « العلمية » الذى يستخدمه واطسون للحكم على مفاهيم علم النفس ومصطلحاته مشتقاً من تدريسه المبكر فى ميدان العلوم الفيزيائية والبيولوجية كما كان عليه حالها

في أواخر القرن التاسع عشر . أما العلماء الذين كانوا يتحدثون عن الشعور والحالات الشعورية فقد كانوا يسعون إلى اكتشاف ما هو غير مادي ويقع خارج نطاق عالم الظواهر الطبيعية . وقد افترض واطسون أن هذا العلم الطبيعي نظام ميكانيكي يتكون من الأشياء المادية وتحكمه قوانين السببية البسيطة حكماً صارماً . وفي مثل هذا النظام لا يمكن أن يقبل المفاهيم « الميتافيزيقية » كالإرادة والغرض والتي تتحدى منطق السببية والحتمية أو مفاهيم الإحساسات والصور الذهنية والحالات الوجدانية التي لا تعد أسباباً على الإطلاق كما أننا لا نعرف أسبابها في رأيه .

وقد حدث حتى نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات (فترة سيادة السلوكية الكلاسيكية) أن تكاثرت البحوث التجريبية « الموضوعية » دون أن يتوفر قدر كاف من المبادئ (أو القوانين) التنبؤية ، في الوقت الذي حقق علم الفيزياء أعظم إنجازاته أي صيغته النظرية . وهكذا تحول جهد السلوكيين الجدد إلى السعي لبناء « نظرية » دقيقة بدلاً من الاهتمام الجزئي – كما فعل رواد السلوكية – بالتحقق مما يسميه (Koch, 1964) « المفاهيم الوصفية من الدرجة الأولى » التي يستخدمها الباحث في تحديد بياناته ومعطياته التجريبية . وبالطبع لم تتخل السلوكية الجديدة عن هذا الهدف – بل ربما زادت تأكيداً – من خلال تحقيق الموضوعية على مستوى « النظرية » عن طريق التأكد من أن جميع العناصر اللغوية التي يتكون منها النظام تتركز على علاقات صريحة بمتغيرات مستقلة سابقة ومتغيرات تابعة لاحقة ، وكذلك عن طريق الاهتمام بضرورة وجود تماثل كامل بين الخصائص المنطقية للصيغ النظرية في علم النفس وتلك التي تتوفر للنموذج الذي تعودت النفس على محاكاته منذ نشأته المبكرة ، أي علم الفيزياء .

ولم يلجأ السلوكيون الجدد إلى فيزياء الثلاثينيات مباشرة يستلهمون منها الوحي ، بل كانت مصادره هي فلسفة العلم ومنطق البحث في العلوم الطبيعية ، وبخاصة في الوضعية المنطقية والبرجماتية الجديدة والإجرائية . وعن هؤلاء أخذوا المنهج الفرضي الاستنباطي والتعريف الإجرائي ، وقد أدى تداخل وامتزاج هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة في سلوكية الثلاثينيات إلى ظهور ما يسميه مؤرخو علم النفس « عصر النظرية » الذي كان قائده بلا منازع كلارك هل .

(٣) المفاهيم الأساسية في الوجهة السلوكية :

عندما دعا واطسون إلى تعريف علم النفس بأنه علم السلوك لم تكن دعوته جديدة كل الجدة على الجو العلمي آنذاك ، ففي الوقت الذي كانت تسود البنيوية والوظيفية ظهرت محاولات متعددة متفرقة لتحويل علم النفس عن دراسة الشعور ؛ كان جيمس ماكين كاتل

يدعو إلى موضوعية العلم ، وكان وليم مكدوجل يحدده بأنه الدراسة الوضعية لتصرفات conduct الكائنات الحية ، ثم أضاف إلى هذا التعريف مصطلح السلوك في كتابه « مقدمة إلى علم النفس الاجتماعي » الذي أصدره عام ١٩٠٨ - أى قبل أن يكتب واطسون بيانه السلوكي بخمس سنوات . كما أن بلسبرى Pillsbury أحد تلاميذ تشنر المبكرين نشر كتاباً سنة ١٩١١ عنوانه « أساسيات علم النفس » يعرف فيه هذا العلم - صراحة - أنه علم سلوك الإنسان . ويعترف واطسون بفضل بلسبرى عليه ، ولو أنه يعترض على استخدامه لمفاهيم الاستبطان والشعور والصور الذهنية .

وتميزت هذه الفترة بالاتجاهات النقدية لسيكولوجية القرن التاسع عشر . فنجد وليم جيمس في كتابه « أحاديث إلى المعلمين » يأخذ عليها إنكارها لدراسة السلوك ، ومن قبل ذلك نجده يهتم وكثيرون غيره بالتفسير العصبي لنشاط الإنسان . كما شهدت الفترة اهتماماً بـ سيكولوجية الحيوان على النحو الذى بيناه آنفاً .

وقد تأثر واطسون بهذه الاتجاهات السابقة عليه ، وبدأ له تعريف السلوك سهلاً حتى أنه لم يضعه موضع المناقشة والتحليل ، وبدأ باعتباره نشاطاً انعكاسياً لا يلعب التعلم أى دور فيه . إلا أن وجهة نظره هذه بدأت تتعدل تدريجياً بعد ما اعترف بأهمية الفعل المنعكس الشرطى ، وهو فى جميع الحالات نشاط انعكاسى بالطبع . وإذا كان السلوك فعلاً منعكساً فيجب أن يحلل إلى علاقات شبه ميكانيكية بين المثيرات (م) والاستجابات (س) .

وحينما حاول واطسون أن يستخدم مفهومى المثير والاستجابة وقع فى مشكلة غموض تعريفاتهما ، فبالنسبة للمثير تذبذب بين المحركات الفيزيائية (كالضوء الذى يؤثر فى العين) والمحركات الكتلية - الموقفية ، وبالنسبة للاستجابة تذبذب أيضاً بين المحركات الفسيولوجية (كاهتزاز الركبة) والمحركات الكتلية - السلوكية ككتابة خطاب أو حتى بناء منزل . وظهرت نتيجة لهذا الغموض المشكلات التى عجز عن حلها السلوكيون (كلاسيكيون وجددد) ، فما كان من طولمان Tolman إلا أن اقترح « سلوكية غير فسيولوجية » . ومع ذلك فقد ظلت السلوكية الجديدة تعتبر « الاستجابة » هى النموذج الأساسى للمتغير التابع الذى يمكن قبوله فى لغة علم النفس ؛ لأنها يمكن التعبير عنها أو اختزالها إلى أدلة سلوكية يمكن ملاحظتها والتحقق منها وقياسها . وبالمثل فإن مفهوم « المثير » كان نموذج المتغير المستقل المقبول . وعموماً يمكن القول إن مطلب الاختزالية الفيزيائية الذى أشرنا إليه آنفاً كان أكثر شيوعاً بالنسبة للمتغيرات التابعة ، ومن ذلك مثلاً شيوع محك « الطاقة الفيزيائية » فى تعريف المثير عند السلوكيين ، وبالطبع اندمجت هذه الافتراضات فى عصر السلوكية الجديدة اندماجاً

كبيراً في اللغة « الإجرائية » و « الوضعية المنطقية » و « البرجماتية الجديدة » . ومع ذلك فإننا نتفق مع (Koch, 1964) في أنه لم يحدث تقدم ملموس عند السلوكيين لحل مشكلة غموض تعريفات المثير والاستجابة وهي مشكلة ورثتها السلوكية . والواقع أن السلوكية لم تقدم تحليلاً جوهرياً لمفهومى المثير على الرغم من أن كلارك هل - مثلاً - يحدد تحديداً دقيقاً مقاييس الاستجابة مثل كمون الاستجابة وسعتها ومقاومتها للانطفاء إلا أنه لم يبذل جهداً في مناقشة مفهوم « الاستجابة » ذاته الذى تقيسه هذه المقاييس .

ولقد كان جاثرى واحد من الذين استخدموا مفهوم المثير والاستجابة استخداماً فيزيائياً ، ولكنه عانى كثيراً من مشكلات التناقض الداخلى في نسقه النظرى ، أما سكرن فيعرف « الاستجابة » في حدود فيزيائية أيضاً ، أى « ما يتوقف عليه التعزيز » . ومثل هذا التعريف قد لا يخلق مشكلات حين تكون الاستجابة محددة بجهاز معمل (كصندوق سكرن) ولكن تظهر الصعوبات وتزداد حدة حين يتعلق الأمر بصور السلوك المعقد (كالسلوك اللغوى) .

(٤) موضوع علم النفس عند السلوكيين :

من المسائل الأساسية التى فرقت علم النفس إلى « مدارس » المختلفة منذ البداية مسألة الموقف من المركزية centralism والطرفية peripheralism . فالطرفى المتطرف لا يقتصر ملاحظاته على المثيرات والاستجابات وحسب ولكنه يقتصر بحثه أيضاً على المفاهيم الوصفية التى تناسب هذه الظواهر . وقد كان واطسون نموذجاً للسلوكى المتطرف فى هذا الاتجاه ، وتطلب برنامجه أن يتناول الظواهر التى كانت تصنف من قبل على أنها ظواهر « عقلية » فى ضوء م - س . ومن الشائع فى هذا الصدد نظريته فى التفكير ، فإذا كان الإنسان حين يفكر لا يستطيع أن يلاحظ تفكيره هذا أى فاحص من الخارج - إلا إذا ظهرت نتائجه فى شكل لغوى أو حركى - فكيف يمكن للموضوعية أن تدخل هذا الميدان ؟ لقد حاول واطسون حل هذه المشكلة باعتبار التفكير مجرد « كلام داخلى » وبذل هو وتلاميذه بعض الجهد فى تسجيل حركات اللسان وعضلات الخنجر أثناء التفكير ، إلا أن جهودهم لم تؤد إلى نتائج تستحق الذكر ، ومع ذلك فقد كان واطسون واثقاً من وجود مثل هذه الحركات فى جميع حالات التفكير ، وكل ما فى الأمر - فى رأيه - أننا نحتاج إلى أدوات أكثر حساسية للكشف عنها وتسجيلها (سيد عثمان ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) .

وعندما ظهرت السلوكية الجديدة وجدنا بين قادتها - وعلى وجه الخصوص سكرن - من يدعو إلى دراسة « الكائن العضوى الأجوف » حيث تكون العوامل السببية للأحداث السلوكية التى نلاحظها من خارج هذا الكائن تماماً . إلا أن هذا الاتجاه لم يكتب له الشيوع فى فترة السلوكية الجديدة ، وإنما الذى حدث أن طولان قدم لعلم النفس تمييزه الشهير بين

ثلاثة أنواع من المتغيرات :

- (١) المتغيرات التجريبية أو المستقلة وهي تلك العوامل التي تتغير في الموقف أو في البيئة .
- (٢) المتغيرات السلوكية أو التابعة وتدل على السلوك الناتج .
- (٣) المتغيرات المتوسطة .

ومهمة الباحث عند طولان هي ملاحظة السلوك في مختلف الظروف التجريبية لاكتشاف العلاقة بين المتغير التابع والمتغير المستقل وصولاً إلى المتغيرات المتوسطة .

وبالطبع لم تحول استراتيجية المتغير المتوسط السلوكيين من الاتجاه الطرفي إلى الاتجاه المركزي ، فقد ظلوا على اعتقادهم القديم بضرورة اكتشاف العلاقات بين المثيرات والاستجابات ، أو بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة ، وتجنب أى محاولة لتناول الظواهر « الهامة » التي تحدث بينهما . والواقع أن أخطر الظواهر السلوكية هو ما يحدث بين المثيرات والاستجابات ، بل هي التي تجعل للعلاقات بين المثيرات والاستجابات معنى . وعند وصف السلوك أو تفسيره أو التنبؤ به نحتاج إلى معرفة الظروف الداخلية حاجتنا إلى معرفة الظروف الخارجية .

وحينما سقطت السلوكية الجديدة في شرك الطرفية مرة أخرى بالرغم من صيغة المتغيرات المتوسطة عجزت من تفسير الظواهر السيكلولوجية الهامة كالتفكير والابتكار ، وظل التعلم موضوعها الأثير .

(٥) الموقف من القضايا الخلافية :

يتضح لنا من العرض السابق أن الوجهة السلوكية حددت موقفها بوضوح من بعض القضايا الخلافية في علم النفس ، فبالنسبة للموضوعية في مقابل الذاتية والطرفية في مقابل المركزية ، والإمبريقية في مقابل العقلانية ، والاحتمية في مقابل اللاحتمية ، والميكانيكية في مقابل الحيوية ، والجزئية في مقابل الكتلية ، انحازت دائماً إلى الطرف الأول من الثنائية في جميع الحالات . كما انحازت إلى طرف الأحادية المادية ضد الثنائية في موقفها من مسألة العلاقة بين الجسم والعقل . وهو موقف سوف نقارنه فيما بعد بالوجهة الإسلامية لعلم النفس بسبب جوهرية هذه المسألة .

ويبقى أن نعرض موقف السلوكية من مسألتين هامتين أيضاً لأغراض المقارنة فيما بعد ، وهما مسألة الخير والشر في الطبيعة البشرية ومسألة الفطرة والخبرة . وبالنسبة للمسألة الأولى فقد كان موقف السلوكية واضحاً وهو « الطبيعة المحايدة » للإنسان . أما عن الاتجاه إزاء المسألة الثانية أي الفطرة والخبرة (أو ما يسمى الوراثة والبيئة) فلم يكن قاطعاً كما هو الحال

في جميع المسائل السابقة . صحيح أن واطسون حبذ البيئية ، وهو الاتجاه الذي التزم به في أواخر حياته العلمية ، ولم يكن صريحاً في كتاباته المبكرة . ويتضح هذا الاتجاه في عبارته المشهورة في أنه لو أُتيحت له حرية التحكم في بيئة الطفل السوي وتعليمه فإنه يستطيع أن يصنع منه ما يشاء بصرف النظر عن « مواهبه » أو « اهتماماته » أو « قدراته » .

والواقع أن اتجاه البيئية المتطرفة لم يكن نتيجة للسلوكية في ذاتها ، فعلاقته بقضية الموضوعية المنهجية غير واضحة ، ولو أن له بعض العلاقة بالاتجاه الطرقي وتأکید التعلم كموضوع لعلم النفس . ولهذا نجد بعض السلوكيين يرفضونه والبعض الآخر يقبلونه ، أي أنه لم يكن اتجاهها مطرداً في تاريخ السلوكية كالاتجاهات الأخرى التي أشرنا إليها في هذه الدراسة .

ونحن نتفق مع (Woodworth & Shehan, 1964) في أن الخلافات بين أصحاب الوراثة وأصحاب البيئة ليس خلافاً « مذهبياً » يدخل في باب الافتراضات أو البديهيات أو المسلمات ، وإنما يجب أن يتحول إلى مسألة تقبل البحث المنظم وأن يجمع عنها الباحثون الأدلة والحقائق . وتأتينا بالفعل بعض الشواهد من علماء لم يكن مهمهم تأييد السلوكية أو دحضها وإنما كانوا يدرسون الوراثة والبيئة كموضوع مستقل للبحث العلمي (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٣) . وعلى كل حال فإن السؤال المطروح في علم النفس المعاصر هو تحديد - ما أمكن - الدور النسبي لأثر الوراثة والبيئة في السلوك ، وعدم الالتزام بوجهة نظر « أحادية » في هذا الموضوع الخطير .

نهاية عصر وبداية عصر جديد :

ظلت السلوكية الكلاسيكية والجديدة هي الوجهة المسيطرة على علم النفس طوال الفترة من ١٩١٣ وحتى ١٩٥٠ على نحو جعلها تمثل تيار العلم السائد الهاديء طوال هذه الفترة . إلا أنه مع مطلع الخمسينيات بدأت الاضطرابات تحيط بالسلوكية من كل جانب ، على نحو حول العلم الهاديء إلى نوع من العلم الثائر - على حد تعبير كون - وجعله في حالة وصفها كوخ (Koch, 1951) بأنها « أزمة » ، وكان لهذه الأزمة سببان : أحدهما داخلي والآخر خارجي . أما السبب الداخلي فهو أن النماذج والأنساق النظرية التي صاغتها السلوكية - وخاصة في مجال التعلم - قبل الحرب العالمية الثانية - عانت الكثير من الجمود النظري والعقم التجريبي لأكثر من عشر سنوات . أما السبب الخارجي فهو سعى علماء النفس التطبيقيين في المجالات العملية المختلفة كالصناعة والتربية والقوات المسلحة والعلاج النفسي للحصول على « الاعتراف الاجتماعي » . وكان سبيلهم إلى ذلك التخلي عن « النظرية » لحساب

« الممارسة » ، وكأنهم أدركوا جدوى نصف الحكمة التي شاعت كثيراً في عصر « النظرية » في علم النفس وهي أن « النظرية بلا ممارسة جوفاء » ، أما نصفها الآخر وهو أن « الممارسة بلا نظرية عمياء » فقد تجاهلوه أو تجاوزوه .

وجاءت بداية الهجوم على السلوكية من تلميذ قديم لواطسون هو عالم النفس الفسيولوجي الأشهر كارل لاشلي الذي دحض في عام ١٩٥١ نظرية تسلسل السلوك المركب كما صيغت في إطار مفاهيم المثير والاستجابة ، ومن ذلك السلوك اللغوي . ثم كانت الضربة الثانية على يد عالم السلوك الحيواني فرانك بيتش الذي تساءل عما إذا كان الاهتمام المبالغ فيه بتعلم الحيوان (وخاصة الفئران) يدل على أن علماء النفس يهتمون حقاً بعلم عام للسلوك أم أن اهتمامهم انحصر في موضوع واحد « ونوع حيواني » واحد ، بالإضافة إلى أنه نبه لأول مرة إلى وجود « السلوك الخاص بالنوع » ثم سرعان ما تعرضت « السلوكية الفلسفية » لأزمات منطقية وخاصة ما يتصل بالتكافؤ بين الحالة الداخلية (الشعورية بالمعنى القديم) والسلوك الظاهر ، وتحويل جميع المفاهيم « النفسية » إلى لغة التعريف الإجرائي . صحيح أن ب . ف . سكينر حاول طوال فترة الأزمة أن يحافظ على التقليد السلوكي من خلال ما أسماه « السلوكية الراديكالية » ، إلا أن طوفان التغيير كان أقوى منه . لقد خرجت « العمليات المعرفية » - التي ظلت حبيسة لبضعة عقود من الزمان - من قمقم الحرب العالمية الثانية ، وكان لابد للجميع من أن يتعاملوا معها ومنهم السلوكيون أنفسهم . فظهر « الهليون الجدد » neo-Hullians الذين صاغوا ما سمي « السلوكية المحررة » أو « غير الشكلية » التي لم تكن - كغيرها من البدائل - إلا محض انتقائية جديدة (Leahey, 1987) .

وجاءت التحديات العظمى للسلوكية من عدة مصادر أساسية هي : صعود علم النفس الإنساني على يد كارل روجرز وإبراهيم ماسلو ، وظهور علم اللغة الحديثة عند تشومسكي ، والاعتراف بالبنوية الجديدة التي ثابر عليها طويلاً جان بياجيه ، وإعادة قراءة مدرسة فورتزبرج ومدرسة الجشطالت القديمتين ، ثم جاءت الضربة القاضية على يد علم النفس المعرفي .

ظهرت ثورة علم النفس المعرفي في مطلع السبعينيات لتضع معالم وجهة جديدة لعلم النفس تتحدى بقواعدها الاتفاقية للعلم تلك التي أرسها السلوكية . فقد تطلبت إعادة النظر في مسألة تجاهل القدرات « الفطرية » للإنسان مع اختزال الاهتمام بالتعلم وزيادة الاهتمام بالعمليات المعرفية كالإدراك والتفكير والذاكرة . ودعت إلى مناقشة الافتراض السائد حول الاستكمال (أو التعميم) من سلوك الإنسان أو الحيوان أو العكس مما ترتب عليه انخفاض ملحوظ في تجارب الحيوان في السنوات الأخيرة . وشككت في افتراض جوهرية وعمومية

الاشتراط كنموذج أساسى - بل ووحيد - للتعلم الإنسانى ، وإعادة تفسير عملية الترابط أو التداعى على أسس معرفية . واعتبرت بعض ما ظهر فى عصر السلوكية من نتائج وقوانين ونظريات غير مرتبطة بالسلوك الإنسانى وبالتالى تستحق الاستبعاد أو الإهمال . أما ما كان مرتبطاً منها فقد أعيد تفسيره فى ضوء الوجهة المعرفية الجديدة .

وقد أبقت الوجهة الجديدة على بعض معالم الوجهة السلوكية القديمة ، وعلى وجه الخصوص ما يلى :

- (أ) الاهتمام بالبحث عن القوانين العامة للسلوك الإنسانى .
- (ب) التشبث بالإمبيريقية على أساس أن الملاحظة العلمية تزودنا بأفضل برهان على صحة فروضنا وأدق إجابة على أسئلتنا .
- (جـ) الاستمرار فى تبني التقاليد العملية الدقيقة وإجراء التجارب تحت شروط مضبوطة .
- (د) السعى نحو بناء النظرية مع رفض الوضعية المنطقية والاتجاهات المضادة للشعورية . mentalism .

إلا أنه بعد انقضاء حوالى عشرين عاماً من الثورة المعرفية الجديدة بدأت تدور حولها الشكوك ، ولعل أخطرهما ما ذكره (Leahey, 1987) نقلاً عن جيمس جنكنز الذى عاش الثورتين السلوكية والمعرفية معاً . ويلخص جنكنز مشكلات علم النفس المعرفى الحديث فى مسألتين : عودة مرة أخرى إلى الاهتمام بالمسائل « التافهة » ، وفقدان الاتجاه . وقد أدى ذلك إلى أن هذا العلم لم يحرز تقدماً كبيراً واضحاً . بل زاد النقد حدة أن أولريك نيسر ، U. Neisser أحد رواد هذا الاتجاه منذ أواخر الستينيات يشارك أيضاً فى الشعور بعدم الرضا عن أحد نماذج علم النفس المعرفى وهو تجهيز المعلومات . ويرى ضرورة أن يحل محله ما يسميه « المنحى الأيكولوجى » ، والذى يجب أن يدرس عرقان الإنسان فى سياقه الطبيعى بدلاً من الاعتماد المطلق - فى الوقت الحاضر - على تجارب المعمل .

ولعل أهم مصار المفارقة التى قد تؤدى بالوجهة الجديدة لعلم النفس إلى مرحلة « الأزمة » نوع التمازج التى تستخدمه . لقد كان مقتل السلوكية فى نموذجها للسلوك الإنسانى على أساس المشابهة بينه وبين سلوك الحيوان من ناحية ، وبينه وبين سلوك الآلة البسيطة التى تعطيك قطعة الحلوى إذا وضعت فى إحدى فتحاتها قطعة من النقود من ناحية أخرى . أما النموذج الجديد لعلم النفس المعرفى فهو المشابهة بين العقل الإنسانى وسلوك الحاسوب (الكمبيوتر)^(*) . لقد نشأ هذا التشبيه من حقيقة أن الحاسوب فى تصميمه معد ليحاكى

(*) لعل أكثر المفارقات شيوعاً الإشارة أحياناً إلى الحاسوب أو الكمبيوتر بمصطلح « العقل » الآلى أو « العقل » الالكترونى .

أو يماثل وظائف معينة للعقل الإنساني كالذاكرة . وهذا التشبيه قد يكون مفيداً لأصحاب هندسة الكمبيوتر ولكنه ليس مفيداً للمتخصصين في علم النفس . فالعقل الإنساني هو الذى صمم الحاسوب كآلة والعكس غير صحيح بالطبع . بالإضافة إلى أن أوجه الاختلاف بين العقل والحاسوب لا تقل ، إن لم تزد ، عن أوجه التشابه ، حتى ولو تناولنا العقل بمعناه المادى (أى المخ) ويذكر بنجى (Bunge, 1980) على الأقل خمسة أوجه للاختلاف بينهما هي :

(أ) تنشط النيرونات (الخلايا العصبية) في المخ تلقائياً ، ولا يمكن استثارتها إلا إذا كانت في حالة نشاط قبل أن تصل إليها الاستثارة ، أما عناصر الحاسوب فلا يمكن أن تنشط على هذا النحو .

(ب) تتسم الوصلات العصبية التى ترتبط بين النيرونات بأنها على درجة كبيرة من المرونة والقابلية للتغير ، أما الروابط بين عناصر الحاسوب فحلماً تتكون بالبرنامج تصبح جامدة وثابتة .

(ج) يتميز المخ بأنه يبرمج نفسه ذاتياً ، بينما الحاسوب لا يعمل بدون مبرمجين ، ويصبح عاطلاً بغيرهم .

(د) ينتمى المخ إلى المستوى البيولوجى وهو أرق بكثير من المستوى الفيزيائى الميكانيكى الآلى الذى ينتمى إليه الكمبيوتر ، وعلى ذلك فإذا استطاع الحاسوب أن يقلد بعض جوانب التفكير الإنسانى إلا أنه لا يستطيع أن يفكر . ومصطلح « الآلات المفكرة » الذى شاع في السنوات الأخيرة فيه من العبث والتناقض الداخلى أكثر مما فيه من الحقيقة .

(هـ) يصمم الحاسوب للقيام بمهام معينة بينما مهام المخ لا تقع تحت حصر ، ولا يزال يكشف لنا كل يوم عن جديد فيه ، فالمخ لم يبع بأسراره كلها بعد .

هذا عن الجانب المادى للعقل (أى المخ) ، أما العقل نفسه فإنه - كما بينا في مطلع هذا البحث من خلال عرضنا للنظرية الجديدة للعلم - جوهر متميز ومختلف عن المادة (ومنها المخ) . فهو يقع في مستوى أرق من كل الحاسوب (المستوى الفيزيائى) والمخ (المستوى البيولوجى) جميعاً . ولعلنا بهذا نكون قد وصلنا إلى نقطة انطلاق نحو وجهة جديدة للعلم - ومنه علم النفس - تكون بداية عصر جديد ، هي الوجهة الإسلامية ، والتى إذا تضافر عليها فريق جاد من علماء النفس المسلمين لأسهموا إسهاماً جاداً ليس في حل مشكلات تنافرهم المعرفى فحسب ، وإنما في حل المشكلات « المتوطنة » في هذا العلم ، والتى لازمت منذ نشأته ولا تزال تلازمه .

معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس

مما يروى عن إبنجهاوس تلك العبارة الشهيرة التي نقلها عنه بورنج - مؤرخ علم النفس الشهير - أن هذا العلم له « تاريخ » قصير ، و « ماض » طويل . ويمتد ماضيه - كغيره من العلوم الطبيعية والاجتماعية - إلى جميع الحضارات الإنسانية ومنها حضارة الإسلام . أى أنه ليس وليد حضارة الغرب الحديثة وتحدها . ومن الخطأ أن يضاف إلى قائمة ما يجب أن ينبذ منها ، كما يرى ويلح بعض النقاد الإسلاميين لعلم النفس . صحيح أنه أحرز - كغيره من ميادين المعرفة - تقدماً هائلاً في الغرب الحديث خلال « تاريخه » القصير منذ نشأته الرسمية كعلم تجريبي أكاديمي عام ١٨٧٩ ، وأعظم إنجازاته هو ما يتم في وقتنا الحاضر خلال الربع الأخير من القرن الميلادي الحالي ، إلا أن ذلك لا يجعله من مبتكرات الغرب ومستخدماته ، فأسباب ذلك ترجع في جوهرها إلى « تخلفنا » نحن أكثر من رجوعها إلى « تقدم » الغرب .

وإذا كان علم النفس الحديث واجه خلال تاريخه القصير الأزمة تلو الأزمة فإن ذلك لا يدفعنا إلى التخلي عنه ، وإلا كان هذا شأننا مع علم الفلك منذ أزمتته بعد ثورة كوبرنيكس ، ومع علم الفيزياء منذ أزمتته مع نيوتن أو أينشتاين ، ومع علم الأحياء منذ أزمتته بعد تشارلز داروين ، ومع علم الاقتصاد منذ أزمتته بعد كارل ماركس . إن حل « الأزمة » بالتخلي عنها قد يكون سهلاً ، إلا أن الحلول السهلة - كما قلنا مراراً - ليست بالضرورة صحيحة ؛ لأن الحل الصحيح يتطلب جهداً إيجابياً في التشخيص ثم العلاج .

والأزمة الحقيقية التي يواجهها علم النفس الحديث - كغيره من العلوم والمعارف - في ضوء التشخيص الإسلامي هي أزمة المعرفة كلها في حضارة الغرب ، والتي يمكن أن نلخصها في عدم التوازن المعرفي . فالتقدم والإنجاز يعوزه الترشيد حتى صار الخلل سمة العصر سواء من الوجهة الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ، أو من الوجهة المعرفية . ولعل من أعظم صور هذا الخلل « المعرفي » - على الرغم من انفجار المعلومات ما يسميه أوبنهايمر (Oppenheimer 1963) صراع العلم والثقافة .

والأزمة - بالطبع - أعم من نطاق علم النفس فهي تشمل ميدان المعرفة كله لتصبح أزمة إبستمولوجية . ولا يتسع المقام لتفصيل هذه المسألة ، وقد نتاح لنا الكتابة فيها في حدود ما يمكن تسميته « الفلسفة الإسلامية للعلم » ؛ ولذلك سوف نقصر على تناول هذا الأمر

بصورة مجملة وفي إطار سيكولوجي ما استطعنا ، تحقيقاً لأهداف البحث الحالي . وفي حدود ما أتيتح لنا يمكن أن نعرض فيما يلي بعض المعالم العامة لما نسميه « الوجهة الإسلامية لعلم النفس » .

(١) معنى العلم في الإسلام :

العلم في الإسلام شامل لأمر الدنيا والآخرة ، كما أنه شامل للعقيدة والشرعية ، ولأمر الدنيا والدين جميعاً . ويورد عبد العزيز كامل (١٩٧٢) أدلة كثيرة على ذلك من الآيات القرآنية الكريمة ، والأحاديث النبوية الشريفة يخلص منها إلى أن الترابط قوى في الإسلام بين جوانب المعرفة الإنسانية مادية وروحية إلى حد القول بأن الإسلام أول من طالب « بوحدة المعرفة وتكاملها في نفس الوقت » .

والعلم يتطلب التعلم والتعليم ، فالتعلم في العقيدة الإسلامية هو أول نعمة أنعمها الله على الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام ، فالاستعداد للتعلم هو جوهر معنى خلافة الإنسان لله في الأرض ، وهو الاستعداد الذي تفوق به على الملائكة . وقد ورد ذلك صراحة في قوله تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ﴾ [البقرة : ٣٠ - ٣٢] .

وكانت نعمة الله الثانية على الإنسان أن جعله قادراً على التعليم ، يقول الله تعالى في نفس السياق السابق (استخلاف الإنسان في الأرض) : ﴿ قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ﴾ . [البقرة : ٣٣] .

وإذا كان « التعلم - التعليم » هو جوهر الكينونة البشرية عند خلق الله للإنسان ، فإنه أيضاً جوهر الصيرورة البشرية في مراحل حياة الإنسان المختلفة . فالإنسان يولد ولديه هذا « الاستعداد الفطري » للتعلم ، إلا أنه لا يكون لديه منه شيء بالفعل ؛ لأنه لم يتعرض بعد « لخبرات التعليم » التي تنشط حواسه وعقله في أداء وظائفهما . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ . [النحل : ٧٨] .

والتعلم هو أعظم مظاهر « قوة الإنسان » التي أشار إليها القرآن في وصفه الموجز المعجز للمراحل الكبرى في النمو الإنساني التي تناولها بالتفصيل في موضع سابق (آمال صادق و فؤاد أبو حطب ١٩٨٧) . يقول الله تعالى : ﴿ الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ويخلق ما يشاء وهو العليم القدير ﴾ [الروم : ٥٤] . والقوة هنا هي تنمية للإنسان مستمرة متصلة ، بالتعلم والتعليم . وقد استندنا في هذا التفسير إلى تناول القرآن للهرم والشيخوخة (مرحلة الضعف الثاني) على أنها مرحلة اضمحلال القدرة على التعلم التي تنكس بالمعمرين إلى مرحلة الطفولة (وهي مرحلة الضعف الأول) ، وفي ذلك يقول الله تعالى : ﴿ ... ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئا ﴾ . [الحج : ٥] .

﴿ والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئا إن الله عليم قدير ﴾ . [النحل : ٧٠] .
﴿ ومن عمره لنكسه في الخلق أفلا يعقلون ﴾ . [يس : ٦٨] .

وقد بلغ اهتمام القرآن الكريم بأدوات العلم (التعلم والتعليم ووسائلهما) إلى حد أن أول آياته كانت حولهما ، يقول الله تعالى : ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ . [العلق : ١ - ٦] . وبلغت مكانة التعلم والتعليم في القرآن الكريم أن جعلهما من وسائل الأنبياء في تحصيل المعرفة . يقول الله تعالى في ذلك :

﴿ وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك ﴾ . [يوسف : ٦] .
﴿ وقل رب زدني علما ﴾ . [البقرة : ٢٨٢] .

يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية : « لو كان شيء أشرف من العلم لأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يسأله المزيد منه كما أمره أن يستزيد من العلم . وقد بلغ العلم في الإسلام شرفاً لم يبلغه في أي دين آخر أو عقيدة أو فلسفة ، يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) : « العلماء ورثة الأنبياء » ، كما يقول أيضاً : « العلماء أمناء الله على خلقه » . ويجعل طلب العلم واجباً على كل مسلم ومسلمة ، يقول : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » .

موضع علم النفس في قائمة العلوم الإسلامية :

بذل علماء المسلمين جهوداً رائعة في تصنيف العلوم ويتناول جمال الدين عطية (١٩٨٨) بضعة منها ، وعلى الأخص رأى الإمام الغزالي ، وينتهي إلى نتائج هامة تفيدنا في تحديد موضع

علم النفس في قائمة العلوم « الإسلامية » . ونعرض فيما يلي نتائجه مع شيء من التصرف من جانبنا :

(١) لابد من التخلي عن التفرقة الشهيرة في العلوم بين « الشرعي والعقلي » أو بين « الشرعي وغير الشرعي » أو بين « الديني وغير الديني » ؛ لأن ذلك كله لا يتفق مع طبيعة المعرفة في الإسلام التي عرضناها في الفقرة السابقة ، أي الوحدة والتكامل . فهذا التصنيف يتضمن الإشارة إلى وجود علوم غير شرعية « غريبة عن الإسلام » . بينما دعوة الإسلام الصريحة إلى طلب العلم تعني أنه لا يجب أن ينبذ أي « علم نافع وضروري للمجتمع الإسلامي » . وعلم النفس هو أحد هذه العلوم النافعة كما سنبين فيما بعد .

(٢) الأصح أن نميز بين العلوم بحسب المنهج المستخدم فيها . فالعلوم التي تسمى العلوم « النقلية » هي تلك التي يكون مصدرها الوحيد هو الوحي الإلهي الذي أنزله الله سبحانه وتعالى في كتابه القرآن وعلى لسان نبيه الكريم ، ويعين الاستدلال العقلي عليها . وفي هذه العلوم لا يجوز لأحد الكلام بغير ما أنزله الله وورد صحيحاً في سنة رسوله .

أما العلوم الأخرى التي تعتمد أكثر على الجهد العقلي للإنسان ونشاطه فهي تلك يسعى بها الإنسان لتنفيذ « أمر الله بعمارة الكون والرقى بالحياة » (عبد العزيز كامل ، ١٩٧٢) . وعلم النفس الذي نتسبب إليه ينتمي إلى هذه الفئة من العلوم . وبالطبع فإن هذه العلوم تتنوع تبعاً لظروف الزمان والمكان ، ولا يجوز لنا بعد انقضاء قرون عديدة أن نظل على تشبثنا الجامد بتصنيف وضعه علماءنا المسلمون استوعبوا فيه بعقريّة فذة ظروف كل عصر عاشوا فيه . وفي ذلك يقول جمال الدين عطية (١٩٨٨ : ٨٤) :

« إن تشعب العلوم في عصرنا الحاضر يدعونا إلى إعادة النظر في التصنيف (يقصد تصنيف الإمام الغزالي) بما يأخذ في الاعتبار التصنيفات المعاصرة للعلوم البحتة والعلوم التطبيقية والعلوم الإنسانية وغير ذلك مما يختص بالنظر فيه علماء فلسفة العلوم وعلوم المكتبات والمعلومات » .

ولا حاجة بنا للإشارة إلى أن علم النفس يحتل فئة متميزة في أي تصنيف حديث للعلوم .

(٣) الاقتصار على اعتبار بضعة علوم (هي ما يسمى العلوم الشرعية) على أنها وحدها التي يعد تعلمها « واجباً كفاً » لا يتفق مرة أخرى مع التصور الشامل للمعرفة في الإسلام . ويورد جمال الدين عطية (١٩٨٨) أدلة من القرآن الكريم على أن العلم

ورد فيه على نحو مطلق دون تخصيص للعلوم الشرعية . يقول الله تعالى :
﴿ هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ . [الزمر : ٩] .

فالعلم جاء هنا على وجه العموم شاملاً علوم الدنيا والدين ، ومنها علم النفس .

العلم عبادة : دراسة النفس مطلب قرآني :

إذا كان القرآن الكريم قد دعا دعوة صريحة إلى تأمل الكون ؛ فإنه بنفس القدر يدعونا
دعوة مباشرة لتأمل النفس ، فيقول الله تعالى في ذلك :

﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل
مسمى ﴾ . [الروم : ٨] .

﴿ خلق السماوات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم ﴾ [التغابن : ٣] .
﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ .

[فصلت : ٥٣] .

﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . [الذاريات : ٢١] .

وهكذا نجد أن دراسة النفس وتأملها أمر مباشر للإنسان من الله تعالى في كتابه العزيز
للتعرف على آيات الله في خلقه والكشف عن سنته فيها ، وبذلك يصبح عبادة بالمعنى الشامل
في الإسلام .

ودعوة القرآن الكريم للإنسان للتدبر في آيات الله في الآفاق والأرض والنفس هي إحدى
وسائله في إرشاد الناس وهدايتهم . بل إن القرآن الكريم في وضوح بيّن قد جعل الإيمان
لحمة في نسيج محكم يده معارف العلوم الطبيعية والكونية (عبد الحافظ حلمي ، ١٩٨٢) .

يقول الله تعالى :

﴿ إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب
الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض
ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقلنا عذاب النار ﴾ . [آل عمران : ١٩١ - ١٩٢] .

ويعقب عبد الحافظ حلمي (١٩٨٢) على هاتين الآيتين الكريميتين بأن الله سبحانه وتعالى
حصر ذكره جل شأنه بين « قوسين محيطين به من التفكير في بديع خلقه » . والذكر لون
من العبادة ، وفيه يسير السياق القرآني في خطوات متتابعة :

(أ) لفت الأنظار إلى آيات الله الكبرى في خلق الكون .

(ب) ذكر الله تعالى في جميع أحوال الذكر : القيام والقعود على الجنوب .

- (ج) التفكير والتأمل في خلق الله .
 (د) الإيمان بالله سبحانه وباليوم الآخر .
 (هـ) التوجه إلى الله سبحانه بالدعاء .
 ومرة أخرى فإن الدعاء غي العبادَة .

العلم الحق إذن يؤدي بصاحبه إلى التعرف على آيات الله في الكون والإنسان ، وهو بهذا يقود الإنسان إلى الله ويصله به ، ويصبح العلم محققاً للغاية من خلق الإنسان التي حددها سبحانه وتعالى في قوله :

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ . [الذاريات : ٥٦] .

ومفهوم العبادَة في الإسلام لا يقتصر على الصلة بين الإنسان وربّه كما هو الحال في الأديان الأخرى - وإنما يتضمن معاني أوسع نطاقاً تمتد إلى مختلف جوانب الحياة تحقيقاً لوظيفة الإنسان كمخليفة لله في الأرض . وهنا تأتي قيمة العلم كطريق لتحقيق العبادَة بهذا المعنى الشامل . فالتعرف على آيات الله في خلقه يؤدي كما بينا إلى توثيق صلة الإنسان برّبّه كما يؤدي به أيضاً إلى معرفة خصائص هذه المخلوقات للانتفاع بها في عمارة الكون الذي استخلف فيه . وهكذا يصبح معنى العبادَة في الإسلام كما يحددها كاتب معاصر (أحمد إبراهيم مهنا : ٩٣) كما يلي :

« إن العبادَة التي من أجلها خلق الإنسان في هذه الحياة هي السير في الطريق التي تؤدي إلى تحقيق خلافته عن الله في الأرض . ومن لوازم هذا - بعد الإيمان بالله - الضرب في الأرض والتعاون مع الغير وأداء الواجب ، والمحافظة على حقوق الآخرين » .

وبهذا تتحقق للعلماء تلك المكانة الرفيعة التي خصهم بها الله تعالى في كتابه الكريم حيث يقول :

﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ . [آل عمران : ٧] .
 ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ﴾ .

[آل عمران : ١٨] .

﴿ لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك ﴾ .

[النساء : ١٦٢] .

﴿ وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به ﴾ . [الحج : ٥٤] .

﴿ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ . [العنكبوت : ٤٩] .

﴿ وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث ﴾ .

[الروم : ٥٦] .

﴿ ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق ﴾ . [سبأ : ٦] .
 ﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ﴾ . [غافر : ٨٣] .
 ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ . [المجادلة : ١١] .
 كما يحقق وصف الرسول الكريم لهم بأنهم ورثة الأنبياء .

وفى هذا الصدد يبدو مهماً أن نعرض موقف بعض الكتاب الإسلاميين من فهم المقصود من الآية القرآنية الكريمة التى تشير إلى العلماء الذين يخشون الله ، والحديث النبوى الشريف الذى يشير إلى العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء ، ففى رأيهم أن العلماء المقصودين بذلك هم « علماء الدين وحدهم » . ويشير إلى ذلك صراحة وهبة الزحيلي (١٩٧٨) لأن الذين يخشون الله من « علماء المادة » هم قلة فى رأيه ، لأن أوصاف العلماء المذكورة فى الآية القرآنية الكريمة لا تنطبق عليهم - كما يقول - فهى تشير إلى تلاوة القرآن وإقامة الصلاة ، والإنفاق سرّاً وعلانية . وقبل أن نناقش هذا الرأى نذكر الآيات كاملة ، يقول الله تعالى :
 ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جُدَدٌ بيضٌ وحمراً مختلف ألوانها وغرايب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرّاً وعلانية يرجون تجارة لن تبور ﴾ .

[فاطر : ٢٧ - ٢٩] .

ويعقب عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) على هاتين الآيتين بقوله إن خشية العلماء لله سبحانه وتعالى جاءت بعد أن ذكر الله إشارات وأمثلة لما تناولته المباحث الحديثة فى علوم الجيولوجيا والبيئة والوراثة والنبات والحيوان والأجناس البشرية . وسوف نوضح فيما بعد أن هدف الباحثين فى هذه العلوم المادية - كما يسميها الزحيلي - هو التعرف على آيات الله فيها والكشف عن سنته التى تحكمها ، وهذا يؤدى إلى شعور هؤلاء الباحثين بالخشية من الخالق العظيم ، ولا يوجد فى النص القرآنى المعجزة إشارة إلى حرمان المؤمنين من علماء الطبيعيات والكونيات من نعمة الخشية من الله وقصرها على رجال الدين ، على النحو الذى أشار إليه الزحيلي ، « فضلاً عن أن ما جاء فى هذه الآية الكريمة جاء بصيغة تقرير خبرى جديد تنصده (إن) للتوكيد والابتداء » (عبد الحافظ حلمى محمد ، ١٩٨٢) أى أن الإشارة إلى تلاوة القرآن وإقامة الصلاة والإنفاق سرّاً وعلانية قد تكون إشارة جديدة لا تمتد بالضرورة إلى الآية السابقة عليها ، فإذا امتدت - كما فهم الزحيلي - فهى تشير صراحة فى هذه الحالة إلى علماء الطبيعيات والكونيات ، وتمتد - والله أعلم - إلى علماء العلوم

الإنسانية والاجتماعية . إن مطالعة آيات الله في العالم المادى والعالم الإنسانى تزيد العالم إحساساً بعظمة الله وقدرته (فتحى رضوان ، ١٩٧٢) . وبهذا تتبدى علاقة العقيدة بالعلم ، ومنه العلم الطبيعى (جمال الدين عطية ، ١٩٨٨) وليس العلم الإنسانى والاجتماعى استثناء من ذلك . وكلما تقدمت هذه العلوم تجلت عظمة الخالق بشكل أكبر وأوضح .

يقول الراغب الأصفهاني في كتابه (مقدمة التفسير) :

« إن القرآن ... وإن كان في الحقيقة هداية للبرية فإنهم لن يتساووا في معرفته ، وإنما يحفظون به بحسب درجاتهم واختلاف أحوالهم . فالبلغاء تغرف من فصاحته ، والفقهاء من أحكامه ، والمتكلمون من براهينه العقلية ، وأهل الآثار من قصصه ما يجهله غير المختص بفنه ، وقد عُلِّمَ أن الإنسان بقدر ما يكتسب من قوته في العلم تتزايد معرفته بغوامض معانيه » .

ويعقب عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) على ذلك بقوله : « إن علماء العلوم الطبيعية ليسوا بدعا من بين هؤلاء الذين ذكرهم الأصفهاني » ونضيف إلى هذا القول أن علماء العلوم الاجتماعية والإنسانية ليسوا أيضاً بدعا في ذلك .

أهداف علم النفس من الوجهة الإسلامية :

في ضوء مناقشاتنا السابقة يمكن أن نحدد أهداف علم النفس - كغيره من العلوم - من الوجهة الإسلامية على النحو الآتى :

(١) الوصف : التعرف على آيات الله :

لقد أشرنا إلى أن القرآن الكريم يدعو الإنسان إلى التعرف على آيات الله في خلقه في الآفاق والأرض والنفس . وقد حفل كتاب الله بالإشارة إلى هذه الآيات . ويتخذ القرآن أساليب بلاغية في دعوة الإنسان للنظر في آيات الله ومطالعتها وتدبرها . ويصنف عبد الحافظ حلمى محمد (١٩٨٢) هذه الأساليب القرآنية في ثلاثة فئات هي :

(أ) الأمر المباشر : ومن ذلك قوله تعالى :

﴿ قُلْ انظُرُوا ماذا فى السماوات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ﴾ . [يونس : ١٠١] .

(ب) الحض الجميل : ومن ذلك قوله سبحانه :

﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ . [الغاشية : ١٧ - ٢٠] .

(جـ) التقرير القاطع : ومن ذلك قوله جل وعلا :

﴿ أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شئء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون ﴾ . [الأعراف : ١٨٥] .

وهذه الصيغ القرآنية - على اختلافها - تعد بالنسبة للمؤمن أمراً وفريضة وتكليفاً .
فالتعرف على الآيات الإلهية في الكون والإنسان شأنها شأن « العبادات المفروضة وكسب
المعارف الإلهية وتهذيب النفس وخدمة الخلق والسعى في تقدم المجتمع الإسلامى » (جمال
الدين عطية ، ١٩٨٨) هى جميعاً من ألوان العبادة .

وإذا كانت معرفة آيات الله في خلقه فريضة وتكليفاً فلا بد أن تتفاوت مستويات هذه
المعرفة بتفاوت مستويات البشر . وهى تمتد من النظر الفطرى البسيط عند الأمى إلى النظر
التأمل المتعمق لدى العالم المتخصص . وبالطبع فإن العالم يكون أقدر على إدراك جلال القدرة
الإلهية في الخلق ؛ ومن ثم كانت خشيته العميقة للخالق سبحانه وتعالى ، كما بينا من قبل .
وجميع هذه المستويات مطلوبة ؛ فكل ميسر لما خلق له ، كما أنه سبحانه وتعالى لا يكلف
نفساً إلا وسعها وقدرتها . وبالطبع فإن التأمل العميق في آياته لا يستطيعه إلا القادر عليه .
وعلى هذا فإنه إذا كان النظر البسيط فرض عين فإن التعرف العميق لدى المتخصصين « فرض
كفاية عليهم ، كما أنهم مكلفون أيضاً بتبصير غيرهم بعلومهم ، وما انتهى إليه نظرهم ، فقد
أمرنا أن نتعلم ونُعلّم ونهينا عن كتمان العلم » (عبد الحافظ حلمى محمد ، ١٩٨٢) .

والتعرف على آيات الله في خلقه على مستوى العلم المتخصص لا يتحقق إلا بالوصف
الجيد الدقيق لها . ومن هنا يحتل الوصف مكانة أولى بين أهداف العلم في الإسلام ، ومنه
علم النفس بالطبع .

وللوصول إلى التعرف على الآيات الإلهية في ميدان محدد هو علم النفس يسعى هذا العلم
إلى تحقيق هدف أساسى يبدو تقليدياً إلا أنه في إطار المنظور الإسلامى الذى نتناوله في هذا
البحث تصبح له صبغة إسلامية ، وهو الوصف . والوصف العلمى يعتمد في جوهره على
الملاحظة التى هى في جوهرها عملية تحليلية بالمعنى الذى بيناه في بداية هذه الدراسة . وقد
تكون الملاحظات مباشرة حين تكون الآية (الظاهرة النفسية) من النوع الذى يمكن تناوله
تناولاً كاملاً بالملاحظة الحسية ، وقد تكون غير مباشرة حين تنسج الآية (الظاهرة النفسية)
من آثارها ونتائجها وعلاماتها ومؤشراتنا . وفي الحالتين تكون المؤشرات القابلة للملاحظة
المباشرة التى تستخدم في التسجيل والوصف والقياس من نوع « معطيات الحس » والاقتران
الجميل في القرآن الكريم بين الإيمان والعمل الصالح مرشدنا في ذلك ، فالعمل الصالح بالطبع
يدخل فيما يمكن أن يلاحظ مباشرة ، أما الإيمان فلا يخضع للملاحظة المباشرة ، وقد يستنتج
من العمل الصالح .

ومن الملاحظات الجزئية المباشرة وغير المباشرة يمكن للوصف أن يترقى إلى مستوى من التعميم يشمل ما يسمى ببناء المفاهيم concepts والتي تدل على فئات من هذه الملاحظات الجزئية يتم تصنيفها وعنونتها على أساس خصائصها المشتركة . وحينئذ تظهر القوائم والجداول التصنيفية taxonomical المورفولوجية morphological (أشهرها في الكيمياء جدول مندليف) . وتوجد في علم النفس الحديث قوائمه وجداوله أيضاً ، لعل أشهر تصنيفات الدوافع الانفعالية وفئات القدرات العقلية وسمات الشخصية . وقد استخدم في كثير من التصنيفات منهج التحليل العاملى - وهو كغيره من المناهج مقبول في الإطار الإسلامى كما سنبين فيما بعد . إلا أن ما يهمننا ونحن نتحدث عن الوجهة الإسلامية لعلم النفس أن نتأمل القوائم والجداول الحالية لهذه الظواهر النفسية في إطار إسلامى ناقد ، لتوصل إلى تصنيف يتفق مع ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه الكريم . وقد بذل أحد الكتاب الإسلاميين المعاصرين (نديم الجسر : ١٩٧١) محاولة جادة في سبيل تصنيف دوافع السلوك كما وردت في القرآن الكريم ، ونحن في حاجة إلى جهود مركزة مزكاة في هذا السبيل ، ويمكن الاستفادة في هذا الصدد من الجهود التي بذلت من جانب بعض علماء النفس في بناء علم نفس إسلامى والتي تناولناها بالتفصيل فيما سبق من هذا البحث .

وقد حظيت النفس الإنسانية بالجانب الأعظم من الآيات التي يشير إليها القرآن الكريم ، والتي تتطلب التعرف عليها سواء على المستوى الفطرى البسيط أو على المستوى العلمى المتعمق المتخصص في علم النفس . ونكتفى ببعض الأمثلة حول النمو الإنسانى والتي كانت محل اهتمامنا في الفترة الأخيرة (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

يقول الله تعالى في خلق الإنسان :

﴿ فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب ﴾ .

[الطارق : ٥ - ٧] .

[القيامة : ٣٧] .

﴿ ألم يك نطفة من منى يمى ﴾ .

[السجدة : ٨] .

﴿ ثم جعلنا نسله من سلالة من ماء مهين ﴾ .

وهذا الماء الدافق ، والمنى الذى يمى ، والماء المهين هو المنى الذكري ، وهو آية عظمى

من آيات الله .

إلا أنه لا يكفى وحده لتكوين الإنسان جنيناً في رحم الأم ، ولهذا أشار القرآن إلى النطفة باعتبارها المادة التي يتم منها هذا التكوين . وقد وردت كلمة « نطفة » في القرآن في اثني عشر موضعاً ومنها قوله تعالى :

﴿ أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين ﴾ . [يس ٧٧] .

وهذه النطفة آية أخرى من آيات الله ، وقد تكون مذكرة أو مؤنثة حسب الحديث الشريف ، فقد أورد مسلم في مسنده أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال لليهودى الذى سأله من أى شئ يكون الإنسان ؟ « يا يهودى : من كل يخلق ، من نطفة الرجل ونطفة المرأة » .

والنطفة المذكرة (الحيوان المنوى) والنطفة المؤنثة (البويضة الأنثوية) يندجان معاً ليتكون من كل منهما نطفة جديدة مخصبة هى التى يسميها علم الأجنة « اللاقحة » أو « الزيجوت » . ويعبر القرآن الكريم عن هذه العملية تعبيراً معجزاً : « بالنطفة الأمشاج » ، يقول الله تعالى :

﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه .. ﴾ . [الإنسان : ٢] .

ومن الآيات الإلهية الأخرى فى مجال النمو الإنسانى : القرار المكين ، العلقه ، المضغة ، تكوين العظام واللحم ، وهى جميعاً مما يعكف على وصفه علم الأجنة وعلم نفس النمو فى الوقت الحاضر ، وقد تناولنا هذه المسألة من وجهة نظر علم النفس فى موضع آخر (آمال صادق ، فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٧) .

(٢) التفسير : الكشف عن سنن الله :

إذا كان العلم فى الإسلام عبادة يتقرب بها العالم إلى الله من خلال التعرف على آياته أولاً من خلال وصفها وصفاً دقيقاً محكماً كما بينا ، فإن سبيله إلى ذلك بعد الوصف أن يسعى للكشف عن سنن الله فى مخلوقاته . وسنة الله هى ما جرى به نظامه فى خلقه . وليس من قبيل المصادفة أن أطلق رواد العلم فى الإسلام على بعض العلوم ، مثل علم الفيزياء ، بأنه « علم الكشف عن سنن الله فى الكون » (عبد الحليم محمود ، ١٩٧٤) . وفى علم النفس يكون هدفنا أيضاً الكشف عن سنن الله فى سلوك الإنسان ، ومع كشفنا لكل سنة منها توجه الكشف إلى مجهولات أخرى لكشفها .

وقد نبه القرآن الكريم إلى وجود سنن إلهية تحكم الكون والنفس والمجتمع ، وأورد أمثلة منها ، وحث على استخدام وسائل المعرفة المختلفة للكشف عن المزيد منها . وبالطبع فإن ما يهمنا فى هذا البحث تلك السنن المتصلة بالنفس نذكر منها مرة أخرى الأمثلة الآتية التى تنتمى إلى علم نفس النمو .

يقول الله تعالى :

﴿ الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة ﴾ . [الروم : ٥٤] .

- ﴿ فَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ .
- [النور : ٥٩] .
- ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسَ مِنْهُمْ رُشْدًا ﴾ . [النساء : ٦] .
- ﴿ حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ﴾
- [الأحقاف : ١٥] .
- ﴿ وَمِنْكُمْ مَنْ يَرُدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ﴾ . [الحج : ٥] .
- ﴿ وَمَنْ نَعِمْرَهُ نَنْكَسْهُ فِي الْخَلْقِ ﴾ . [يس : ٦٨] .

ويمكن القول إن تاريخ العلم مساره وتطوره ما هو إلا محاولات تراكمية متتابعة للكشف عن هذه السنن الإلهية باستخدام أفضل الطرق المتاحة في كل عصر . وبالطبع تشمل هذه الطرق وسائل البحث وأدواته ، وبمنطق الإسلام تصبح طرق البحث في علم النفس - إذا توافرت فيها الضوابط التي سنشير إليها فيما بعد - مقبولة ، ابتداء من منهج الرواية (أو المنهج القصصي anecdotal) الذي شاع في المؤلفات المبكرة ككتاب الأذكياء لابن الجوزي الذي أشرنا إليه - حتى الاستبطان والتجريب الموضوعي والقياس كما تستخدم جميعاً في وقتنا الحاضر .

وبالنسبة للمنهج التجريبي خاصة - الذي تعرض للنقد الشديد من بعض الكتاب الإسلاميين كما بينا في مطلع هذا البحث - فإنه من صميم العلم كما يحدده الإسلام . فالإسلام لا يكتفى بالتفكير النظري المجرد . وقد دحض محمد إقبال (عن فتحي رضوان ، ١٩٧٢) بأدلة تاريخية حاسمة الزعم بأن أوروبا هي التي استخدمت المنهج التجريبي . فقد تلقى روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤م) دراسته في جامعة الأندلس ، وقرأ لابن الهيثم أحد أعلام التجريب المسلمين الذين شهد الغرب بفضلهم .

إلا أن حدود وسائل المعرفة والبحث عند الإنسان - حواسه وعقله - وقصور مناهجه ونقص أدواته (وهذا ما سنشير إليه فيما بعد) تجعله يعجز عن الكشف « بيقين » كامل وبموضوعية مطلقة عن سنن الله ، وكل ما تعينه عليه هذه الوسائل والمناهج والأدوات أنها توصله إلى ما يمكن أن نسميه قوانين العلم Laws . وهذه القوانين يمكن النظر إليها من الوجهة الإسلامية على أنها صيغ يعبر بها العلماء عن هذه السنن في حدود الممكن ، وهي في جوهرها بنى معرفية بشرية cognitive structures قابلة للتطوير والتحسين والتعديل ، ولو أن بعضها على درجة من الثبوت النسبي . إلا أن هذه القوانين ليست بالطبع هي سنن الله ، فهذه القوانين متغيرة وبعضها يثبت بطلانه في مراحل تاريخية متتابعة بينما سنن الله في

خلقه ثابتة . وهنا يجب أن ننبه إلى أن سنن الله - كما جاءت في القرآن الكريم - يجب أن تكون حكماً لا محكوماً عليها . وقد اتجه بعض علماء الإسلام إلى رفض الاتجاه إلى تفسير بعض الآيات عند حدوث ظاهرة علمية أو تقرير نظرية لم ترتفع إلى مستوى القانون بما يتلاءم مع تلك الظاهرة ، (أحمد إبراهيم مهنا ، ب . ت) ، إلا أننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنرفض أى اتجاه يوحد أو يطابق مطابقة تامة بين سنة الله وقانون العلم . فهذا القانون في أحسن حالاته ما هو إلا تقريب تتابعى لسنة الله . إلا أنه سيبقى أبداً التحديان الأساسيان اللذان يقف أمامهما العلم عاجزاً وهما تحدى الخلق وتحدى الغيب . ويبدو لنا أن عجز الإنسان عن الوصول إلى الكشف الكامل والنهائى عن سنن الله في خلقه يتفق مع خاصية التحدى هذه مادامت سنن الله هي الأنماط الجوهرية لكيونة المخلوقات وصورورتها .

وإذا أردنا أن نستخدم لغة فلاسفة العلم المحدثين - ومنهم بنجى (Bunge, 1979) - مع بعض التصرف ، لقلنا إن قوانين العلم ما هي إلا الإسقاطات غير الكاملة لسنن الله على المستوى المعرفى ، وهي لا تتداخل كلية ، ولا تتطابق تماماً مع هذه السنن بحكم التحسن التدريجى الذى يطرأ على القوانين العلمية النسبية الاحتمالية (كعمليات بشرية) في مقابل الثبات البديهي المطلق لسنن الله (كقوانين إلهية) . وهذا التداخل الجزئى أو بالأحرى ما يمكن أن يسمى الارتباط غير الكامل بين السنن الإلهية والقوانين العلمية دليل على النقص البشرى في مقابل الكمال الإلهى . ويتمثل هذا النقص عند الإنسان في الخطأ والنسيان والإكراه وعدم النضج والزيغ والتعجل والظن والهوى والسطحية وغيرها مما أشار إليه القرآن الكريم والأحداث النبوية الشريفة في وصف السلوك الإنسانى . وبالإضافة إلى ذلك فإن عدم التطابق بين سنن الله وقوانين العلم إنما هو نتيجة لطبيعة القانون العلمى ذاته - الذى يكون في بدايته فرضاً يتم اختياره والتحقق منه عدة مرات . وهو يعبر عن إعادة بناء معرفى للحقيقة وليس انعكاساً لها ، أو بعبارة أخرى نقول إن هذا القانون العلمى هو عملية بناء نموذج للحقيقة أكثر منه عملية محاكاة لها . ولذلك كله فإن صدق القانون لا يصل أبداً إلى الدقة التامة أو اليقين المطلق التى هي طبيعة السنة الإلهية التى تتعالى عن كل نقص .

ومرة أخرى فلكى نصل إلى القوانين العلمية في ميدان علم النفس بحيث تكون هذه القوانين تقريبات للسنن الإلهية في سلوك الإنسان ، يسعى هذا العلم إلى تحقيق هدف يبدو تقليدياً أيضاً ، إلا أنه في إطار الوجهة الإسلامية التى نطرحها في هذا البحث تصبح له صبغة إسلامية ، وهو هدف التفسير . وبالطبع فإن قوانين العلم تتعدى حدود الملاحظة والإدراك الحسى ، وحدود التصنيف معاً ، وهما ما يسعى إليه هدف التعرف على آيات الله بالوصف . ويبدأ القانون حين يتم الربط بين مفهومين أو أكثر بعلاقة من نوع ما . وينشأ عن ذلك

تكوين ما يسمى المبادئ أو التعميمات أو القواعد . ويلعب الدور الأعظم في بناء القوانين في هذا المستوى عمليات معرفية راقية عند الإنسان كالاستنباط ، وتستخدم مناهج في التفكير متميزة كالمناهج الفرضية الاستنباطية ، كما قد يتم تركيب عدة علاقات من هذا القبيل لبناء ما يسمى الأنساق أو النظم أو المنظومات Systems .

وقد تكون قوانين العلاقات هذه محض قوانين وصفية (أو ما يمكن أن نسميه قوانين لا تفسيرية) وأغلب قوانين الإدراك في علم النفس من هذا القبيل . إلا أن كثيراً من قوانين العلاقات يعد من النوع التفسيري أي يهتم بالعوامل factors (التي تتضمن مبدأ الاقتران أو الارتباط) أو الأسباب reasons . والأسباب في العلم من نوعين : شروط conditions (وهي الأسباب الضرورية necessary) ، وعلل causes (وهي الأسباب الكافية sufficient) .

وحين يحقق العلم هدف التفسير فإن ذلك يقوده إلى هدفين آخرين يعتمدان عليه هما التحكم control والتنبؤ prediction . إلا أن التحكم والتنبؤ ليسا مشابهي من الوجهة الأستمولوجية للتفسير (أو الوصف) ، لأنهما يتضمنان قدراً أكبر من عدم اليقين . فالأوصاف لا تكون كاملة أبداً والتفسيرات ليست نهائية مطلقاً ، ولعدم اكتمال الوصف والتفسير ينشأ قدر كبير من عدم اليقين عند التحكم والتنبؤ اللذين يعتمدان عليهما . وبالإضافة إلى ذلك فإن التحكم والتنبؤ من خصائصهما العجز في كثير من الأحيان عن الإدراك القبلي لما يمكن أن يحدث من جديد وهام وغير متوقع . وحكمة الإنسان في أغلبها هي من نوع الإدراك المتأخر hindsight (أي بعد انقضاء الأحداث) أكثر منها من نوع بعد النظر foresight (أي قبل حدوثها) .

وفي جميع الأحوال فحين تصبح قوانين العلم تفسيرية فإنها تتضمن قدراً من الخطأ سواء كانت هذه القوانين لا سببية (عاملية) أو سببية (شرطية أو عليية) . وقد تدخل على القوانين اللاسببية - حين تستخدم في أغراض التحكم والتنبؤ - بعض التعديلات التي تتضمن مكونات سببية لم تكن فيها . وفيها يتم المعالجة في بعض المتغيرات المرتبطة بالقانون موضع الاهتمام ، بشرط أن تكون العلاقة واضحة وتكون مجموعة المتغيرات تحت المعالجة التجريبية من قبيل « الأسباب » ، فإذا تغيرت قيمتها بطريقة معينة ينتج أثر معين على نحو ثابت وبطريقة متميزة دون إحداث تأثير له قيمته في « السبب » . إلا أن هذا لا يكفي للقول بأن القانون اللاسببي أصبح يعبر عن علاقة سببية إلا إذا كانت العلاقة ذات اتجاه واحد unidirectionality وليست من النوع الذي يمكن قلبه أو عكسه reversible (أي علاقة ذات اتجاهين) . فإذا عولج الأثر على أنه « سبب » وأدى إلى نتيجة مختلفة كانت العلاقة

من النوع الأول (أى ذات الاتجاه الواحد) ، أما إذا أدت هذه المعالجة إلى نفس النتيجة ظلت العلاقة من النوع الثانى (أى ذات الاتجاهين) .

والواقع أن معظم قوانين علم النفس التى تنتمى إلى هذه الفئة ليست من النوع السببى ؛ لأن معظم الارتباطات من نوع الاعتماد الوظيفى المنتظم ، أى أنها لا تتغير إذا حل « السبب » و « الأثر » كل منهما محل الآخر . ومن أمثلة ذلك العلاقة بين القلق والتحصيل المدرسى ، وقوانين التعزيز بصيغها المختلفة فى التعلم .

وإذا كانت القوانين السببية نادرة فى علم النفس ، فالأكثر ندرة القوانين العلية causal . فمعظم بحوثنا - وفى حدود إمكاناتنا البشرية ووسائلنا فى المعرفة والبحث والاكتشاف - لا تتعدى - وفى حالات نادرة - حدود العلاقات الشرطية (أى تحديد الأسباب الضرورية) أما صياغة العلاقات العلية (أى تحديد الأسباب الكافية) فيبدو لنا أنها تتعدى حدود النطاق البشرى - ليس فى البحوث النفسية وحدها وإنما فى مختلف فروع العلم والمعرفة . وهذا هو السبب فى أن جهود العلم فى مختلف العصور هى سعى نحو « كمال » المعرفة (فى صورة علاقات علية) وليست وصولاً إليه ، وهذا هو جوهر طبيعة العلية أو السببية فى العلم والتى أدى عدم التنبه إليها إلى مشكلات حادة فى فلسفة العلم لا يتسع المقام لتناولها .

ولتلخيص مناقشاتنا السابقة عن السنة الإلهية والقانون العلمى السيكولوجى (وغيره) نقول إن القانون العلمى بمستوياته المختلفة التى بينها إنما هو فى جميع الأحوال محاولة بشرية قد تصيب وقد تخطئ فى اكتشاف السنة الإلهية .

وسائل الإنسان للتعرف على آيات الله (الوصف) والكشف عن سننه (التفسير) : يستخدم الإنسان فى التعرف على آيات الله وفى الكشف عن سننه ما زوده سبحانه وتعالى به من نعم وخاصة الحواس والعقل ، والأبستمولوجيا الإسلامية فى وجهتها المتوازنة لا تحدث تضاداً بين الحواس والعقل كما فعلت نظريات المعرفة على مر العصور والتى أدت إلى ظهور المدارس الإمبريقية فى مقابل المدارس العقلية (أو العقلانية) . ففى الإسلام تتكامل وسائل المعرفة تحقيقاً لإحدى غايات العلم وهى شكر الله على أنعمه ، والشكر من ألوان العبادة .

يقول الله تعالى :

﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ . [النحل : ٧٨] .

﴿ وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ﴾ . [المؤمنون : ٧٨] .

كما اعتبر وسائل المعرفة مسئولية في قوله تعالى :

﴿ إِن السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [الإسراء : ٣٦] .

والمسئولية تعنى - والله أعلم - حسن الاستخدام كما تعنى الوعى بنقائص هذه الوسائل . وبالطبع فإن وسائلنا البشرية هى بفطرتها محدودة ومعرضة للوقوع فى أخطاء الضعف أو القصور أو النسيان أو الخداع . وقد أشرنا إلى هذه المسألة فى حديثنا عن اليقين والموضوعية فى مطلع هذا البحث ، وجوهرها أن الإنسان ليس معصوماً من الخطأ . ومهمة العلم أن يرشد إلى الصواب فى حدود إمكانيات البشر الحسية والمعرفية . وفى الإسلام أن من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد بشرط صدق النية وخلوص المقصد . ومن الأدعية القرآنية الماثورة ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ [البقرة : ٢٨٦] . ومن الأحاديث المشهورة قول الرسول الكريم : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

وقد وضع القرآن الكريم مجموعة من الضوابط لوسائل المعرفة البشرية تعين الإنسان على الاقتراب من الصواب . وقد لخص على عبد العظيم (١٩٧٣ : ٦٩ - ٨٣) هذه الضوابط تلخيصاً طيباً يمكن أن يعد مدخلاً لمناهج البحث فى العلم عامة ، وفى علم النفس خاصة ، نذكر أهمها فيما يلى :

(١) التجرد من الميول والأهواء عند الباحث العلمى ﴿ ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ﴾ [القصص : ٥٠] ويشتمل هذا التحيز المسبق لنظرية أو مذهب أو اتجاه .

(٢) التثبت قبل إصدار الحكم فى مسألة علمية ، وهذه القاعدة الذهبية هى التى يستخدمها الباحثون فى مختلف ميادين المعرفة ، والتى تسمى القابلية للاستعادة أو التكرار ، كما تتضمن قاعدة الموضوعية باعتبارها الاتفاق النسبى بين الملاحظين . وقد أمر الله صراحة بالآ تبنى الأحكام على مجرد الظنون ﴿ إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئا ﴾ . [النجم : ٢٨] .

(٣) التعمق فى دراسة الخصائص الثابتة نسبياً والأكثر عمقاً وعدم الوقوف عند المظاهر الشكلية أو الظواهر السطحية أو الصفات العارضة فإنها كثيراً ما تخدع الباحث . وقد أخذ الله تعالى على المدعين أنهم ﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴾ . [الروم : ٧] .

(٤) العبرة فى البحث العلمى بالكيف لا بالكم . وهذا المبدأ مفيد لنا فى العالم الإسلامى ، ومعظم دوله من فئة المجتمعات النامية ، فى مواجهة ما تشهده من انفجار معرفى وثورة

في المعلومات . والاهتمام بالكيف يكاد يكون خاصية إسلامية متميزة يحددها قول الله في وصف الناس عامة ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٣] ، وقياساً على ذلك نقول إن الأفكار الجيدة من الوجهة الإسلامية أفضل وأجدى كثيراً حتى ولو كانت قليلة العدد من الأفكار الأقل جودة حتى ولو كانت كثيرة .

(٥) البعد عن الغرور فإن غرور العلماء منزلق خطير قد يحيد بهم عن الطريق السوي . يقول الله تعالى : ﴿ فَلَا تَرْكَبُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾ [النجم : ٣٢] والتواضع سمة هامة للعالم المسلم ، لأنه يدرك بحق أن العلم لا يدرك كله ، ولذا تخفى على أعظم العلماء بعض جوانب المعرفة . يقول الله تعالى في ذلك :

﴿ وَمَا أَوْتِيمُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ . [الإسراء : ٨٥] .

﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٌ ﴾ . [يوسف : ٧٦] .

(٦) التأني في الحكم ومقاومة الميل الفطري عند الإنسان للتعجل . وقد أوصى الله سبحانه وتعالى رسوله بالأناة عند تلقي القرآن الكريم فقال : ﴿ لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ [القيامة : ١٦] . كما قال تعالى : ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ ، وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ . [طه : ١١٤] .

(٧) الوقوف عند حدود ما نعلم . ومن العبارات الهامة التي كان يرددها كثيراً أقطاب السلف الصالح « الله أعلم » . يقول علي عبد العظيم (١٩٧٣ : ٧٩) : « الراسخون في العلم يبذلون جهودهم في البحث فإذا لم يصلوا إلى نتيجة محددة استعانوا بغيرهم أو تركوا أبحاثهم لتتمها الأجيال القادمة ، وكثيراً ما تختفى الحقائق ولا تلوح إلا بعد أجيال وأجيال وبعد أن يشترك فيها علماء من كل جيل ومعنى ذلك أن العالم المقتدر هو الذي لا يتعسف في تفسير نتائجه أو يحملها ما لا تحتمل . وقد ضرب الله سبحانه المثل بقول عيسى عليه السلام : ﴿ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّكَ ﴾ . [المائدة : ١١٦] .

(٨) العودة إلى الصواب والاعتراف بالخطأ إذا تبين الحق . وقد مدح الله المؤمنين بأنهم إذا أخطأوا لم يتأدوا في أخطائهم ﴿ وَلَمْ يَصْرُوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ . [آل عمران : ١٣٥] .

أوجه استخدام العلم من الوجهة الإسلامية :

إذا كان الهدفان الرئيسيان للعلم هما التعرف على آيات الله في خلقه والكشف عن سننه فيها ، فإن الأمر لا يتوقف عند مجرد « التعرف » و « الكشف » ، أي حدود ما يسمى

في عصرنا « العلم للعلم » . وأكثر صفات العلم شيوعاً في الإسلام وصفه بالنفع . فقد روى عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قوله : « نعوذ بالله من علم لا ينفع » ، وقوله : « اللهم انفعني بما علمتني وعلمني ما ينفعني » .

ويشير جمال الدين عطية (١٩٨٨) بأنه لا يوجد علم « مذموم في ذاته » . والذم لا يأتي إلا للاستخدام السيء للعلم ، أو بسبب ضرره أو عدم نفعه . وعلى ذلك فإن العلماء في الوجهة الإسلامية للعلم لابد أن يكونوا على درجة كافية من الوعي بأوجه استخدام العلم .

ويأتي على رأس الاستخدامات جميعاً أن يكون العلم عبادة بالمعنى الذي تناولناه من قبل . فالعالم الذي نعيش فيه ، والبشر الذين يحيطون بنا هم « آيات للخالق » ، والنظام الموجود في الكون من ناحية والسلوك الإنساني من ناحية أخرى « دليل على المنظم المدبر » . والتعرف على آيات الله والكشف عن سنته من أهم السبل التي حثنا عليها القرآن الكريم « لمعرفة الله والوصول إلى عظمته » . وبهذا يصبح العلم وسيلة « للتقرب إلى الله وكسب رضاه » .

وإذا كان الله تعالى قد عبر عن علامات قدرته في خلق الكون والإنسان بأنها « آيات » فإنه يصف القرآن الكريم أيضاً بأنه « آيات » يقول الله تعالى :

﴿ ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها إلا الفاسقون ﴾ [البقرة : ٩٩] .

وهكذا تكون علامات قدرته سبحانه « متلوة » في القرآن الكريم و« مجلوة » في مخلوقاته ، ولذا يرى بعض المفسرين أن قوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ يحتمل الآية في كتاب الله والآية في خلقه . وهذا الربط الوثيق بين « آيات » الله في كتابه الخالد وآياته في الكون والإنسان ، دعا أحد الكتاب المعاصرين (١٧٣ : ٧) إلى القول بأنه « لو كان القرآن عالماً محسوساً لكان هذا الكون العجيب . ولو كان الكون كتاباً متلوّاً لكان هو هذا القرآن ، فكلاهما كتاب الله البين وكلماته الكريمة » . يقول الله تعالى في وصف القرآن الكريم :

﴿ ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى ﴾ [الرعد : ٣١] . ويقول الرسول الكريم في وصفه أيضاً في حديث طويل بأنه :

« كتاب الله تبارك وتعالى فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، هو حبل الله المتين ونوره المبين والذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسنة ، ولا تشعب معه الآراء ، ولا يشعب منه العلماء ، ولا يمله الأتقياء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه » .

والقرآن الكريم في دعوته إلى طلب العلم والتعرف والكشف عن عالم الكون وعالم الإنسان
بضم في نفس الوقت الكثير من الإشارات إلى ظواهر هذين العالمين . وقد دفع ذلك فريقاً
من العلماء المسلمين إلى البحث عن « الإعجاز العلمي للقرآن الكريم » ، وهو موضوع له
تاريخ طويل لا يتسع المقام لعرضه .

وبإيجاز نقول إن أحد أوجه استخدام العلم - ومنه علم النفس - أن يكون في « خدمة
القرآن الكريم » أو ما يسميه عبد الحافظ حلمي محمد (١٩٨٢) « الخدمة العلمية لتفسير
القرآن الكريم » . وهنا يجب أن نشير إلى أمرين هامين :

أولهما : أن كتاب الله ليس دائرة معارف علمية تتضمن تفاصيل حقائق العلم . وما يتضمنه
منها هو على سبيل تأكيد رسالته ككتاب دعوة وهداية وإرشاد ، ولو كانت كل حقائق العلم
متضمنة فيه ما دعانا الله سبحانه وتعالى إلى مزيد من الكشف عنها .

ثانيهما : يجب ألا تحمل كلمات القرآن الكريم ما لا تحمله من معاني ، كما يجب عدم إقحامه
في التفاصيل الجزئية لنتائج البحوث والمخترعات .

والاستخدام الأمثل للعلم في خدمة القرآن الكريم أننا لو قرأنا فيه ما يشير إلى آيات كونية
أو إنسانية كإشارات إلى النطفة أو العلقة أو المضغة مثلاً كآيات إلهية في تكوين الإنسان ،
أو إشارته إلى الضعف ثم القوة ثم الضعف والشيبة ، أو إلى بلوغ الفصال (الفطام) وبلوغ
الحلم أو بلوغ السعى أو بلوغ الرشد أو الارتداد إلى أرذل العمر كسنن إلهية في نمو الإنسان
يمكننا أن نظهر ما كشفته وما تزال تكشفه الدراسات الحديثة وصفاً لهذه الآيات وتفسيراً
لتلك السنن مقدمين في ذلك غاية ما بلغه اجتهاد البشر بشرط ألا يمس جوهر التفسير ،
مع عدم الجزم والقطع فيما تقدم ، فالله سبحانه وتعالى أعلم بمراده في كتابه العزيز .

وفي هذا الصدد نحن نتفق مع عبد الحافظ حلمي محمد (١٩٨٢) في أن « تبصرة
المسلمين بالنواحي العلمية المتعلقة بحسن الفهم لتفسير القرآن الكريم أمر مرغوب فيه ، وعلى
الأخص في هذا الزمان » . إلا أننا نتحفظ معه في أن هذا « لا يعني أنه أمر مستباح لكل
من اشتبه » . فالعلم من الفروض الكفائية التي لا يتحملها إلا القادرون على حمل أمانته .

وبهذا يصبح العلم نافعاً حين تتجلى صلته بالعقيدة ويعين على حسن العبادة . إلا أن من
معاني النفع للعلم فائدته المباشرة للناس . وقديماً اعتبر الفقهاء تعلم الطب وصناعة السلاح
وعلوم الزراعة ومختلف الصناعات واجباً كفائياً على المسلمين وذلك لفائدة هذه العلوم لهم
في عمارة أرضهم والحفاظ على صحتهم وحياتهم والدفاع عن أنفسهم ، وذلك كله على أساس

القاعدة الفقهية القائلة بأن « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » (جمال الدين عطية : ١٩٨٨) . ويمكن أن تمتد هذه القاعدة الذهبية لتشمل جميع العلوم الحديثة ومنها علم النفس .

إلا أن علم النفس يحتل في هذا الجانب العمل التطبيقي بعمارة الأرض منزلة خاصة . فالإنسان هو غاية هذه العمارة وهو وسيلتها في وقت واحد . وأى معرفة صحيحة من خلال العلم بآيات الله في سلوك الإنسان ، وكشف دقيق لستته فيه يمكن استثمارها في تربية وتنمية وإرشاد هذا الإنسان بحيث يصبح أكثر قدرة وفعالية في تحقيق هذه الغاية المثلى من استخلافه في الأرض . ولعل ذلك يشير على وجه الخصوص إلى ثلاثة مجالات رئيسية لاستخدام المعرفة النفسية الموجهة وجهة إسلامية :

- (أ) مجال التربية وفيه تتم تنشئة الإنسان المسلم .
- (ب) مجال العمل والإنتاج وفيه يتم توجيه الإنسان المسلم إلى إحسان العمل وإتقانه .
- (ج) مجال الصحة النفسية وفيه يتم بناء الشخصية المسلمة وحمايتها ووقايتها من الخلل والاضطراب وإصلاح وعلاج ما تتعرض له من أمراض .

وفي جميع هذه المجالات العملية التطبيقية - وغيرها - لابد من الإحالة دائماً إلى « النموذج السلوكي الإسلامي » الذي يوجه من خلاله سلوك المسلم المعاصر . ويشير ذلك إلى مهمة خاصة لابد أن يتصدى لها علماء النفس المسلمون ، والتي تتطلب تحديد مواصفات هذا « النموذج - القدوة » من خلال مصادره الأساسية وهي :

- (أ) القرآن الكريم : الذي حددت آياته الكريمة في كثير من المواضع سمات هذا النموذج - القدوة ، وهو الذي يسميه القرآن « الشخصية المؤمنة » ، وتشمل هذه السمات ما يتصل بالعقيدة والعبادات والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الأسرية والنواحي الخلقية والانفعالية والعاطفية والعقلية المعرفية والحياة العملية والجوانب الجسمية (محمد عثمان نجاتي ، ١٩٨ : ٢١٣ - ٢١٧) مع مقارنة هذا النموذج بسمات الأنماط غير السوية التي أوردتها القرآن وهي « الشخصية الكافرة » و « الشخصية المنافقة » . وبهذا يمكن الوصول إلى معرفة أكثر عمقاً عن « خصائص الشخصية المؤمنة » ، ففي العلم كثيراً ما تعرف الأشياء بأضدادها ، وتتميز الصفات بنقائضها .

- (ب) السنة النبوية المطهرة ، والسيرة النبوية الشريفة : واللذان يسجلان كل ما صدر عن الرسول الكريم من أقوال أو أفعال أو تقارير ، كما يشملان حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وسلوكه اليومي . ومن هذين المصدرين العظيمين يستطيع علماء النفس المسلمون

رسم صورة « النموذج - القدوة » للسلوك الإنساني كما يجب أن يكون . فقد كان سلوك النبي صلى الله عليه وسلم تجسيداً حياً لمبادئ القرآن الكريم ، وكان هو عليه السلام قرآناً حياً يعيش حياة الناس اليومية ويعايشها ، كما كان « خلقه القرآن » . ويمكن أيضاً أن تمتد المهمة بعلماء النفس المسلمين إلى دراسة النماذج السلوكية التي أظهرتها « مدرسة النبوة » في الصحابة والتابعين ، ثم تتبع هذه النماذج في كل عصور التاريخ الإسلامي ؛ وبهذا يصبح التاريخ الإسلامي مصدراً هاماً آخر لاشتقاق خصائص « النموذج السلوكي الإسلامي » ، مع التنبيه - عند اللزوم ولأغراض الهداية والإرشاد - إلى المخاطر التي تترتب عن الانحراف عن هذا النموذج . مع الالتزام في جميع الحالات « بلغة علم النفس » دون الوقوع في شرك الخطابة والوعظ .

موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من القضايا الخلافية :

توجد في علم النفس - كما في غيره من العلوم - مجموعة من القضايا الخلافية احتاجت من كل « وجهة علمية » من الوجهات التي تناولته خلال القرن المنقضى أن تدلى بدلوها فيها وأن تحدد موقفها منها والتي تنتهي بها إلى وصف ما يمكن أن نسميه « بروفييل العلم » لديها . وبالطبع لا يتسع المقام لتناول موقف الوجهة الإسلامية من كل قضية من هذه القضايا بالتفصيل . وحسبنا أن نعرض « بروفيلاً علمياً » عاماً لهذه الوجهة ، فيه من « الانطباع أكثر مما فيه من التحليل ثم نتناول مسألتين على وجه الخصوص بالتفصيل هما (الطبيعة البشرية) والعلاقات بين العقل والجسم . وتوضح القائمة التالية مكونات الصورة العلمية العامة التي تتطلب تحديد الموقف من ١٨ قضية ثنائية تتضمنها قائمة روبرت واطسون (R.I.) (Watson, 1967 الشهيرة (*)) وهي :

- (١) الشعنور - اللاشعور .
- (٢) موضوعية المحتوى - ذاتية المحتوى .
- (٣) الحتمية - الاحتمالية .
- (٤) الواقعية - المثالية .

(*) كانت الخطة الأصلية لمؤلف هذا البحث أن يجرى استطلاعاً لرأى « عينة » من الكتاب الإسلاميين وعلماء النفس حول « بروفييل العلم » كما يحدده موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من هذه القضايا الثماني عشرة وغيرها مما أضفناه عليها . وقد جمع بالفعل بعض البيانات إلا أن التحليل النهائي للنتائج لم تتوافر بياناته لتضمينه في هذا التقرير ، وسوف ننشرها بمشيئة الله في تقرير منفصل .

- (٥) الوظيفية - البنيوية .
- (٦) الاستقراء - الاستنباط .
- (٧) الميكانيكية - الحيوية .
- (٨) موضوعية المنهج - ذاتية المنهج .
- (٩) الاتجاه الجزئى - الاتجاه الكلى .
- (١٠) الأحادية - الثنائية .
- (١١) الطبيعية - ما وراء الطبيعة .
- (١٢) القوانين العامة - الحالات الفردية .
- (١٣) الطرفية - المركزية .
- (١٤) الأساسية - النفعية .
- (١٥) الكمية - الكيفية .
- (١٦) العقلانية - اللاعقلانية .
- (١٧) الثبات - التطور (النمو) .
- (١٨) السكون - الحركة .

فإذا أضفنا إلى ذلك قضيتين أخريين هامتين هما ثنائية الخير والشر في الطبيعة البشرية ، وثنائية الفطرة والخبرة كمؤثرين في السلوك الإنسانى يصبح عدد هذه القضايا عشرين ، شغلت المهتمين بعلم النفس سواء قبل نشأته العلمية الحديثة أو بعدها .

وبالنسبة لموقف الوجهة الإسلامية من هذه القضايا جميعاً حسبنا أن نشير إلى أن خاصية التوازن في النسق الإسلامى تفرض الالتزام بأحد أطراف الثنائية على حساب الطرف الآخر . « فالتوسط » سنة من سنن السلوك الإنسانى من الوجهة الإسلامية . وقد خصصنا له دراسة مستقلة سابقة (فؤاد أبو حطب ، ١٩٨٥) . إلا أن مفهوم التوسط في الإسلام لا يعنى الجمع بين النقيض أو الوصول إلى حلول « وسط مُساوِمة » ، وإنما هو موقف ابتكارى يتجاوز طرفى الثنائية ويتناول القضية من منظور خاص . ولكى نوضح ذلك نعرض موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من مسألتين هامتين ، حلَّ الإسلام إشكالية كل منهما بطريقة مختلفة ، فبالنسبة لمسألة الطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان حلها بالالتزام بأحد طرفى الثنائية وتفسير الطرف الآخر في ضوءها ، أما بالنسبة للعلاقة بين الجسم والعقل والى تمتد إلى نطاق أوسع لتشمل العلاقة بين المادة والروح أو الواقعى والمثالى فقد حُلَّت عن طريق تصور

هيراركي للعلاقة بينهما ، وتحتاج كل مسألة من المسائل الأخرى الواردة في القائمة السابقة للنظر فيها لتحديد الموقف الإسلامي منها بالطريقة التي تناسبها . وفيما يلي تفصيل المثاليين اللذين اخترناهما :

(١) الطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان :

لعل أفضل مناقشة معاصرة لهذه المسألة تلك التي أجراها جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) وفيها ينتقد وجهة النظر الفلسفية التي تفترض أصالة الشر في الإنسان . والتي وجدت لها بعض الصدى في علم النفس - خاصة عند فرويد وأصحاب علم النفس الماركسي . ومن الطريف أن أصحاب هذا الاتجاه - منذ توماس هوبز - يرون أن الإنسان بالتربية والتزكية يتجلى عنه الشر وهذا في ذاته يتضمن معنى أن الخير أصل الفطرة البشرية .

أما الاتجاه الثاني والذي يرى أن الطبيعة البشرية محايدة - وهو الأكثر شيوعاً في علم النفس الحديث وخاصة منذ سيطرة الإمبريقية بصورها المختلفة - فهو ما يحتاج إلى وقفة متأنية لأنه ينقسم في جوهره إلى اتجاهين فرعيين أحدهما يمكن أن نسميه الاتجاه البيئي الذي يرفض فطرة الإنسان ويرى أن « الإنسان لا تركيب نفسي له حين يولد ، وإنما البيئة الثقافية والبيئة الحسية هي التي تصنع نفسه وتبنى من لا شيء شخصيته » . والماركسيون أيضاً ومعظم السلوكيين من أصحاب هذا الاتجاه . إلا أن الخطأ المنطقي هنا هو أن هؤلاء جميعاً يحكمون على صلاح البيئات أو فسادها في ضوء ملاءمتها أو عدم ملاءمتها « للخير » الإنسان ، فكارل ماركس مثلاً يقول في موضع أنه ليس للإنسان طبيعة ثابتة وما الإنسان إلا مجموعة علاقاته الاجتماعية ، والعلاقات الاجتماعية متغيرة ، ولكنه في وضع آخر يتهم الرأسمالية بأنها شوهت طبيعة الإنسان وجعلته شبيهاً بالحيوان . ولعله لم يفتن إلى أن هذا القول الأخير يناقض الأول ؛ لأن القول الأول ينكر أن تكون للإنسان طبيعة ثابتة والقول الثاني يفترض وجود هذه الطبيعة ويعتبرها طبيعة خيرة (*) .

أما الاتجاه الفرعي الثاني عند أصحاب مذهب الحياد فيرى أن للإنسان فطرة وأنه ليس نتاج الخبرة وحدها كما يرى أصحاب الاتجاه البيئي ، إلا أن هذه الفطرة عندهم محايدة أيضاً بالنسبة للخير والشر . وأن الإنسان يميل إلى هذا أو ذاك بعد أن يولد إما بإرادته الخاصة

(*) لاحظ هنا أن الماركسية تجمع المتناقضات جميعاً فقد تفسر طبيعة الإنسان أحياناً بأنها شريرة وأخرى محايدة متغيرة وثالثة بأنها خيرة . وهذا أحد المقاتل المنطقية فيها .

أو بسبب عوامل خارجية ، ولكن هذا معناه أنه ليس في تركيبه النفسى ما يجعل الخير ملائماً له أو الشر مناقضاً له ، أى أن « النفس الإنسانية معدة لأن يفعل بها الخير أو يفعل بها الشر ولا تأثير لأحد الفعلين عليها هي » . إلا أن هذا غير صحيح - كما يقول جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) - لأن نفس الإنسان يشقها « الشر » ويسعدها « الخير » هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه حتى إذا كانت نفس الإنسان محايدة من حيث آثار الخير والشر فيها فإن اتجاه الفطرة المحايدة هذا يقودنا أيضاً في النهاية إلى القول بأن فطرة الإنسان هي الخير .

وهكذا فإن « الخير فطرة الإنسان » و « الشر أمر طارئ عليه ومجاف لفطرته » ويرى جعفر شيخ إدريس (١٩٧٧) أن هذا الاتجاه هو تصور الإسلام للطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان ويسوق على ذلك الحجج التالية :

(١) فطرة الخير في الإنسان أمر تقتضيه رحمة الله تعالى ؛ لأن الرحمن يعطى الخير ابتداء كرمًا منه وفضلاً ثم يجازى على الإحسان إحساناً .

(٢) الله سبحانه وتعالى الذى خلق الجسم الإنسانى فى أحسن تقويم وخلق له كل ما يناسبه هو الذى خلق النفس الإنسانية على صورة خيرة وسهل لها كل ما يناسب فطرتها الخيرة .

(٣) الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان ليعبده ، فكيف يخلق له نفساً شريرة لا تناسبها العبادة أو نفساً محايدة بين الخير والشر لا يضيرها سلوك طريق العبادة أو سلوك طريق غيره .

(٤) الأديان السماوية التى جاءت بها الرسل من عند الله ليست غريبة على طبيعة الإنسان

بل إن الدين الإسلامى - وهو خير محض - من فطرة الإنسان . يقول الله تعالى :

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ . [الروم : ٣٠] .

(٥) هذا الأصل الخير فى طبيعة الإنسان هو المشار إليه بالتسوية فى قوله تعالى : ﴿ وَنَفْسٌ

وَمَا سَوَاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾ .

[الشمس : ٧ - ١٠] .

ومعنى « نفس وما سواها » - عند الحافظ ابن كثير - أن الله خلق النفس سوية

مستقيمة على الفطرة القيمة . والتقوى - وهى خير - تقود إلى تزكية النفس وعلاجها

أو إلى الصحة النفسية ، أما الفجور - وهو شر - فيؤدى إلى فساد النفس أو إلى المرض

النفسى .

(٦) الله سبحانه وتعالى حين خلق الإنسان مفطوراً على الخير لم يجعل هذه الفطرة ميكانيكية آلية . لقد جعل الله هذه الفطرة الخيرة على النحو الذى لا يصلح للإنسان سواها ، وجعل المعرفة بهذه الحقيقة أمراً فطرياً فيه يحتاج إلى تعلمه وإن كان تعلمه يزيد قوة . ومع ذاك فلدى الإنسان القدرة على الاختيار وحرية الإرادة ، إذا شاء سلك طريق الخير الفطرى ، أو تمرد على هذه الفطرة . يقول الله فى ذلك : ﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ﴾ [الإنسان : ٣] .

(٢) الصلة بين العقل والجسم :

المشكلة الثانية التى يجب أن يهتم بها بناء الوجهة الإسلامية لعلم النفس هى مشكلة العلاقة بين العقل والجسم وهى تتضمن فى جوهرها مشكلة المادة والروح من ناحية ومشكلة العلاقة بين المستوى السلوكى البسيط القابل للملاحظة والقياس إلى المستوى العام الأكثر تركيباً وتعقيداً والذى لا يخضع للملاحظة والقياس ، كما تشمل من وجهة نظر علم النفس - موضع السيكونفزياء من ناحية وعلم النفس الفسيولوجى من ناحية أخرى . والواقع أن هذه المشكلة لها تاريخ طويل فى علم النفس إلا أن معظم الخلافات التى تنشأ بين مختلف المدارس والاتجاهات ترد فى أصلها إلى افتراض الإبقاء على النظام الثنائى أو إمكانية « ترجمة » ظواهر « العقل » إلى ظواهر « الجسم » أو العكس . وقد قدمت حلول مختلفة لهذه المشكلة لخصها (Bunge) (1980) وعرضناها مجملة فى موضع آخر من هذا البحث ، والتى تصنف إلى فئتين الأحادية أو الثنائية .

ولا يتسع المقام للدخول فى تفاصيل هذه المشكلة وتناول الحلول التى اقترحت على مدى الفكر الإنسانى لها ، ويمكن للمهتم الرجوع إلى دراسة سابقة للمؤلف (فؤاد أبو حطب ، ١٩٧٨) وخلاصة رأى الذى طرحناه فى هذه الدراسة أن جميع الحلول الفلسفية السابقة كانت تتضمن إما قبول فكرة قابلية جميع الظواهر للتفسير بقوانين الفيزياء والكيمياء كما اقترح من قبل جاليليو ولا بلاس أو رفض هذه الفكرة . والواقع أن طرح هذه الفكرة منذ البداية كان خطأ فادحاً كلف العلماء من مختلف التخصصات ثمناً فادحاً من الجدل العقيم . والموقف الصحيح فى رأينا - كما يحدده عالم الفيزياء وفيلسوف العلم البريطانى المعاصر بولانى POLANYL - هو أن الظواهر اللافيزيائية اللاكيميائية - ومنها الظواهر البيولوجية مثلاً - تفسر فى ضوء « ميكانيزمات » مؤسسة على قوانين الفيزياء والكيمياء ، ولكنها لا تفسر بهذه « القوانين » لأنه لا يوجد ميكانيزم من أى نوع - حتى أبسط الآلات - يمكن أن يفسر

بها . فقوانين الفيزياء والكيمياء لا تكشف لنا في ذاتها عن المبادئ التى تحدد بنية الآلة وعملياتها ، وكل ما تصلح هذه القوانين في تفسيره وتحديدده هو ما يسميه بولانى (POLANYI, 1958) شروط الحدود BOUNDARY CONDITIONS ومن ذلك مثلاً تشكيل قطعة من المعدن لتتحول إلى آلة . فالآلات هى أنساق يتم التحكم فيها بمبادئ معينة تتصل بالبنية والعملية وفيها شروط حدود تظل مفتوحة لفعالية القوانين الفيزيائية والكيميائية ، فالآلة نفسها – إذن – لا يمكن أن توصف وتفسر في ضوء هذه القوانين فقط ، فهى – في هذه الحالة – ليست من نوع القوانين « الضرورية » ، وناهيك عن أن تكون من نوع القوانين « الكافية » في هذه الحالة .

وإذ كان هذا الحال بالنسبة للآلات المادية فما بالك بالخلوقات العضوية – الحيوانات ثم الإنسان أرقى هذه المخلوقات . فالوظائف هنا سواء كانت جسمية أو عقلية – تتحكم فيها مبادئ البنية STRUCTURE والعملية OPERATION والتي تتحكم بدورها في شروط الحدود التى تترك أيضاً مفتوحة لتأثير قوانين الفيزياء والكيمياء . ويلعب كل من نوعي القوانين دوراً مختلفاً . فإذا عدنا إلى مثال الآلة الذى أشرنا إليه وحدث أن توقفت قوانين الفيزياء والكيمياء عن العمل فإن هذه الآلة تتوقف عن العمل لأن مبادئ التشغيل فيها تعتمد في أدائها على هذه القوانين ، إلا أن العكس غير صحيح ، أى إذا تحطمت الآلة فإن أجزاءها تظل تخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء . فتوقف مبادئ التشغيل عن العمل لا يؤثر في هذه القوانين .

ويصل بولانى من هذه المناقشة إلى اقتراح أن الأنساق أو المنظومات المركبة كآلات الميكانيكية تتألف من مستويين أحدهما أعلى شمولي يتضمن مبادئ تشغيل النسق أو المنظومة ، وثانيهما أدنى وأكثر بدائية تتحكم فيه قوانين الفيزياء والكيمياء . ويتكون المستوى الأدنى من الكتلة غير المنظمة ، أما المستوى الأعلى فيتكون من المبادئ التى تتحكم في تنظيم هذه الكتلة . وبعبارة أخرى يوجد لدينا مستوى أدنى من أجزاء منفصلة ، ومستوى أعلى يتكون من كل وظيفي يتألف من هذه الأجزاء ، وهذا المستوى الأعلى يمثل « المعنى » الرابط بين هذه الأجزاء ، وفي هذا جوهر البنية الهرمية الهيراركية .

وفي السلوك الإنسانى – موضوع علم النفس – نجد أن هذه الأنساق المركبة تتألف من مستويات عديدة ، تنظم تنظيمياً هرمياً . إلا أننا يجب ألا نبدأ كما فعل الاختزاليون من المستوى الأدنى وإنما الأصح أن تكون البداية من المستوى الأعلى . خذ مثلاً إنتاج مقطوعة أدبية ، إن هذا النشاط الإنسانى الرفيع يتألف من خمسة مستويات أولها وأدناها إصدار الأصوات ،

ثم إنتاج الكلمات ، ثم تكوين الجمل ، ثم تأليف الجمل بأسلوب معين ، ثم البناء الجمالى للمقطوعة . فى هذه الحالة نجد أن كل مستوى يعمل تحت تحكم المستوى الأعلى منه ، فالأصوات التى يصدرها هذا الأديب تتشكل بالكلمات التى تتألف منها مفردات اللغة ، واستخدام مفردات معينة يتشكل بالجمل التى تتحكم فيها قواعد النحو ، والجمل يجب أن تتواءم مع الأسلوب ، والأسلوب يجب أن يكون قادراً على نقل أفكار المقطوعة الأدبية . وهكذا نجد أن كل مستوى يخضع لنوعين من التحكم ، أولهما القوانين التى تنطبق على عناصره فى ذاتها وثانيهما القوانين التى تنطبق على المستوى الأعلى منه . وهذا التحكم المتعدد ييسره أن المبادئ التى تتحكم فى الأجزاء المنفصلة فى المستوى الأدنى تترك شروطها الحدودية مفتوحة حتى يتحكم فيها مبدأ من مستوى أعلى . فمثلاً إنتاج الأصوات يترك المجال مفتوحاً للربط بين الأصوات فى كلمات والتى تتحكم فيها مفردات اللغة . والمفردات أيضاً تترك المجال مفتوحاً للربط بين الكلمات لتؤلف الجمل ، وهذه الجمل يتحكم فيها النحو ، وهكذا ، وبالتالي فإن نشاط المستوى الأعلى لا يمكن أن يفسر بالقوانين التى تتحكم فى العناصر التى تؤلف المستوى أو المستويات الأدنى منه . فنحن لا نستطيع اشتقاق الكلمات من الأصوات ، ولا اشتقاق النحو من المفردات ، والاستخدام الصحيح للنحو لا يعزى إليه جودة الأسلوب ، وجودة الأسلوب لا تعطينا المحتوى الجمالى للمقطوعة الأدبية .

وهكذا نلاحظ أن الأمر ليس علاقة بسيطة وإنما هى علاقة معقدة تتضمن متواليات من المستويات التى تؤلف نظاماً هرمياً يتحكم فيه المستوى الأعلى فى الأدنى ولا يحتزل المستوى الأعلى إلى صورة بسيطة من المستوى الأدنى . بل لا يقبل هذا الاختزال ، وبالطبع فإن لكل مستوى قوانينه التى يتم التوصل إليها بطرق البحث الملائمة له .

فإن عدنا إلى مشكلة الصلة بين المادى والمعنوى فى السلوك الإنسانى وتصورناها فى هذا « الإطار التفاعلى - التكاملى - الهرمى » نجدنا أقرب إلى الصواب . فحين نتأمل وظائف المخلوقات الحية نجد أنها تتألف من متوالية كلية من المستويات تؤلف مثل هذا التنظيم الهرمى . وفى جميع الأحوال نجد أن المستوى الأدنى تتحكم فيه قوانينه الخاصة من ناحية ، وتتحكم فيه أيضاً قوانين المستوى الأعلى خلال ما يسميه بولانى « شروط الحدود » التى تتركها قوانين هذا المستوى الأدنى مفتوحة . وأدنى الوظائف فى المخلوقات الحية هى ما يمكن أن يسمى الوظائف البيولوجية الأساسية والتى تحافظ على الحياة فى أدنى مستوياتها من ناحية ، وتترك من ناحية أخرى - عند الحيوان والإنسان فقط - الباب مفتوحاً لمستوى الوظائف النفسية الدنيا ، والذى عنده يترك الباب مفتوحاً أيضاً - عند الإنسان فقط - لوظائف النشاط

العقلى . ولكى نزيد الأمر وضوحاً نقول إن المبادئ التى تتحكم فى النشاط العضلى فى الحيوان والإنسان ترك الباب مفتوحاً لتكامل هذه الأنشطة فى الأنماط الفطرية من السلوك (ومنها الغرائز) . ومرة أخرى فإن هذه الأنماط تكون مفتوحة بدورها بحيث يتم تشكيلها عند الحيوان بدرجة متواضعة وعند الإنسان بدرجات أكبر بالتعلم ، إلا أن التعلم الحيوانى يتم فى إطار هذه الأنماط الفطرية من السلوك ولا يتعدها ، بينما فى التعلم الإنسانى قد تتعدل هذه الأنماط تعديلات جوهرية بفعل النشاط العقلى المعرفى (أو الذكاء) . ويقوم الذكاء أو العقل عند الإنسان وحده بدوره فى تحقيق مبادئ من مستوى أعلى وهو مستوى الاختيار الحر المسئول ، فإن كان الاختيار « خيراً » كان مسائراً لفطرته ، وإلا فالمرض والصراع وغيرهما من الاضطرابات النفسية .

وهكذا نجدنا أمام متوالية من المستويات المتصاعدة ، فيها يتحكم كل مستوى أعلى فى شروط حدود المستوى الأدنى ويعطى بالتالى المعنى الأكبر والمغزى الأعمق لعناصر هذا المستوى الأدنى . وبالتالي فإن المعنى فى كل مستوى أعلى يكون أكثر ثراءً وخصوبة وتنوعاً ومرونة حتى يصل إلى قمة التنظيم الهرمى (الاختيار الحر المسئول) ، فيكون المعنى شاملاً متكاملأً . بل إن مغزى « الحياة » عند الإنسان وهدفها يصبح واضحاً ، وهو فى الإسلام العبادة بجانبها : الإيمان والعمل الصالح .

• معنى الحياة ومغزاها وهدفها العظيم – عند الإنسان – إذن لا يكون إلا فى المستويات العليا من الحقيقة ، والتى لا يمكن اختزالها إلى قوانين المستويات الدنيا ، ناهيك بالطبع عن اختزالها إلى قوانين الفيزياء والكيمياء التى تتحكم فى المخلوقات غير الحية أو قوانين البيولوجيا والفسىولوجيا التى تتحكم فى المخلوقات الحية فى صورها الدنيا . وهكذا يسقط التصور المضاد الذى أشاعه جاليليو ، وتقبله العالم منذ ثورة كوبرنيكوس والذى يرى أن الملموس والمحسوس وحدهما هما الأقرب إلى الحقيقة والأشمل للمعنى ؛ لأن ذلك فى ضوء تحليلنا السابق يفقد الوجود معناه ويصبح التصور الصحيح أن أرقى المعانى وأكثرها وضوحاً وتحديداً وشمولاً ، بل إن الحقيقة ذاتها ، لا توجد إلا فى المستويات العليا من التنظيم الوظيفى الهرمى ، وبالتالي فإن أصح الحقائق لا يكون إلا فيما هو أبعد عن المحسوس والملموس^(*) .

(*) يبدل كاتب هذا البحث محاولة فى الوقت الحاضر لتعديل الاستراتيجية الشائعة فى الوقت الحاضر فى ميدان علم النفس التربوى والتى تركز اهتمامها على « الأهداف التربوية السلوكية أو الإجرائية » وإعادة صياغة الميدان فى ضوء التصور الذى عرضناه .

ما هو الدليل القرآني على هذا التصور المبرر للسلوك الإنساني ؟ توجد شواهد قرآنية كثيرة نذكر منها ما يلي :

- ﴿ قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ﴾ . [البقرة : ٦١] .
- ﴿ نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم ﴾ . [الأنعام : ٨٣] .
- ﴿ ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون ﴾ . [الأنعام : ١٣٢] .
- ﴿ وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ . [الأنعام : ١٦٥] .
- ﴿ وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً ﴾ . [الإسراء : ٢١] .
- ﴿ ونفضل بعضها على بعض في الأكل ﴾ . [الرعد : ٤] .

ومعنى هذا أن البنية التصنيفية المورفولوجية في الإسلام كبنية هرمية ترفض التصور الاختزالي عند الماديين - ومنهم السلوكيين - الذي يعتبر المستويات الدنيا قاعدة وأساساً للمستويات العليا تتحكم فيها وتوجهها ويجذب الإسلام ما نسميه الاتجاه التركيبي حيث المستويات العليا تتحكم في المستويات الأدنى .

المراجع

- آمال أحمد مختار صادق :
لغة الموسيقى . القاهرة : مركز التنمية البشرية
والمعلومات ، ١٩٨٨ .
- أحمد إبراهيم مهنا :
قؤاد أبو حطب : نمو الإنسان من مرحلة الجنين
إلى مرحلة المسنين . القاهرة : مركز التنمية البشرية
والمعلومات ، ١٩٨٧ .
- أحمد قؤاد الأهواني :
الإنسان في القرآن الكريم . القاهرة : مجمع
البحوث الإسلامية ، ١٩٧١ .
- تبويب آى القرآن الكريم من الناحية الموضوعية
٣ أجزاء ، القاهرة : دار الشعب ، (د . ت) .
- علم النفس عند ابن سينا . مجلة الكتاب السنة ٧ ،
الجزء ٤ ، إبريل ١٩٥٢ .
- التربية في الإسلام . القاهرة : دار المعارف ،
١٩٨٦ .
- علم النفس الإسلامى ، فى عبد الكريم العثماني
(١٩٦٣) .
- إسماعيل راجى الفاروقى :
أبعاد العبادات فى الإسلام ، مجلة المسلم المعاصر ،
العدد ١٠ ، ١٩٧٧ .
- نحن والغرب . مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١١ ،
١٩٧٧ .
- أعروس ، ر.م ، ستانسيو ، ج.ن :
(ترجمة كمال خلايل) : العلم فى منظوره الجديد .
الكويت : عالم المعرفة ، ١٩٨٩ .
- الزبير بشير طه ، أحمد محمد الحسن :
أصول المفاهيم النفسية فى التراث الإسلامى . بحث
مقدم للقاء الرابع حول قضايا المنهجية فى العلوم
السلوكية . المعهد العالى للفكر الإسلامى ،
١٩٨٧ .

- أنور الجندى :
عالمية الإسلام ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ .
قضايا العصر في ضوء الإسلام ، مجمع البحوث
الإسلامية ، ١٩٧١ .
- ايزنك ، هـ . ج :
(ترجمة جابر عبد الحميد ، يوسف الشيخ)
مشكلات علم النفس . دار النهضة العربية ،
١٩٦٥ .
- برنال ، ج . د :
(ترجمة على علي ناصف وآخرين) : العلم في
التاريخ (٤ أجزاء) ، بيروت : المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، ١٩٨١ - ١٩٨٢ .
- توفيق الطويل :
حول قضية العلمية في علم النفس . محاضرة
بالجمعية المصرية للدراسات النفسية ، ١٩٨٣ .
- جعفر شيخ إدريس :
التصور الإسلامى للإنسان أساس لفلسفة الإسلام
التربوية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٢ ،
١٩٧٧ .
- في منهج العمل الإسلامى . مجلة المسلم المعاصر
العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .
- جمال الدين عطية :
النظرية العامة للشريعة الإسلامية . القاهرة : مطبعة
المدينة ، ١٩٨٨ .
- جيلفورد ، ج . ب :
(ترجمة بإشراف يوسف مراد) : ميادين علم
النفس القاهرة : دار المعرفة ، ١٩٥٤ (وهو ترجمة
للطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٠) .
- جودت سعيد :
حتى يغيروا ما بأنفسهم ، بحث في سنن تغيير
النفس والمجتمع (ط ٢) دمشق ، ١٩٧٥ .
- حسن محمد الشرقاوى :
نحو علم نفس إسلامى . الاسكندرية : الهيئة المصرية
العربية للكتاب ، ١٩٧٦ .
- رؤية لمنهج الطب النفسى . الأهرام ، ٢٩ أغسطس
١٩٨٨ .

- حمدى الحسينى :
الغزالي وعلم النفس ، مجلة الرسالة ، أعداد
أكتوبر - ديسمبر ١٩٥٠ .
- دافيدوف ، ل . ل :
(ترجمة سيد الطواب وآخرين ، مراجعة وتقديم
فؤاد أبو حطب) : مدخل علم النفس . نيويورك :
دار مكجروجل للنشر (المكتبة الأكاديمية بالقاهرة ،
دار المريح بالرياض) ، ١٩٨٣ .
- ديكنسون ، ج . ب :
ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو (: العلم والمنشغلون
بالبحث العلمى فى المجتمع الحديث . الكويت ،
عالم المعرفة ، ١٩٨٧ .
- زغلول النجار :
عن ضرورة إعادة كتابة العلوم من وجهة النظر
الإسلامية ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٦ ،
١٩٧٦ .
- أزمة التعليم المعاصر وحلولها الإسلامية ، مجلة
المسلم المعاصر ، العدد ١١ ، ١٩٧٧ ، العدد
١٢ ، ١٩٧٧ ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .
- زكى محمد إسماعيل :
علم النفس بين علميته وإسلاميته ، المجلة العربية ،
السنة الثانية ، العدد ٩ مايو ١٩٧٨ .
- سارتون ، جورج :
(ترجمة مجموعة من العلماء) : تاريخ العلم .
القاهرة : دار المعرفة : ١٩٥٧ .
- سيد أحمد عثمان :
التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجى ، القاهرة ،
مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٧ .
- سيد أحمد عثمان ، فؤاد أبو حطب :
التفكير ، دراسات نفسية ، القاهرة : مكتبة الأنجلو
المصرية (ط ٢) ، ١٩٧٨ .
- سيد صبحى :
القرآن الكريم يحدد ملامح الشخصية غير السوية ،
جريدة الأهرام ، ١٩ مايو ١٩٨٦ .

- صبرى جرجس : مشكلة السلوك السيكوباتى : القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦ (فى الأصل رسالة ماجستير فى علم النفس من كلية الآداب جامعة الإسكندرية ١٩٤٥) .
- التراث اليهودى الصهيونى والفكر الفرويدى ، القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٧٠ .
- طه محمد كسبة : مدخل إلى الشخصية الإسلامية ، مجلة الأزهر السنة الخمسون ، الجزء الثانى ، إبريل ١٩٧٨ .
- عامر النجار : التصوف النفسى . القاهرة : دار المعارف ، (ط ٢) ، ١٩٨٥ .
- عباس محمود العقاد : الإنسان فى القرآن الكريم ، القاهرة : دار الهلال ، ١٩٧١ .
- عبد الحافظ حلمى محمود : العلوم البيولوجية فى خدمة تفسير القرآن الكريم : منهج وتطبيق . الكويت ، مجلة عالم الفكر ، ١٩٨٢ .
- عبد الحليم محمود : الإسلام والعلم . الأهرام ، أول يناير ١٩٨٤ .
- عبد الحميد الهامشى : حى بن يقظان ، دراسة نفسية رائدة من روائع الفكر الإسلامى ، مجلة كلية التربية جامعة الملك عبد العزيز ، العدد الأول ، أكتوبر ١٩٧٥ .
- علم النفس فى التصور الإسلامى . أعمال المؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامى ، جامعة الملك عبد العزيز ، مكة المكرمة ، ١٩٧٧ .
- عبد الرازق نوفل : المسلمون والعلم الحديث (ط ٢) القاهرة : مكتبة صايغ (د . ف) .
- عبد الرحمن صالح عبد الله : التوجيه الإسلامى للعلوم التربوية . جدة : دار المنارة للنشر ، ١٩٨٦ .
- بين الهوى والموضوعية فى البحوث والترقيات العلمية . عمان : مكتبة البشائر ، ١٩٨٩ .

- عبد السلام هارون :
عبد العزيز كامل :
عبد الغنى عبود :
عبد الكريم العثمان :
عبد الوهاب حموده :
عدنان الشريف :
عزت عبد العظيم الطويل :
علم الدين كمال :
على عبد العظيم :
عمر حليق :
عوض الله جاد حجازى :
عون الشريف قاسم :
فؤاد أبو حطب :
التراث العربى . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٨ .
الإسلام والعصر . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٢ .
الإنسان فى الإسلام . القاهرة : دار الفكر العربى ، ١٩٧٨ .
الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ، القاهرة : مكتبة وهبه ، ١٩٦٣ .
القرآن وعلم النفس ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٥٤ .
من علم النفس القرآنى . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٧ .
دراسات نفسية وتأملات قرآنية . الإسكندرية دار نشر الثقافة ، ١٩٧٧ .
تطور الكائنات الحية : الكويت : مجلة عالم الفكر ، ١٩٧٣ .
فلسفة المعرفة فى القرآن الكريم . القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٣ .
الدين والسلوك الإنسانى . مجلة الرسالة ، الأعداد من يناير - إبريل ، ١٩٥١ .
ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى ، القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٢ .
القرآن الكريم والحضارة . مجلة المسلم المعاصر ، العدد ١٣ ، ١٩٧٨ .
القدرات العقلية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية (ط ١) ، ١٩٧٢ ، (ط ٤) ، ١٩٨٣ .
السلوكية فى علم النفس . الكويت : مجلة عالم الفكر ، إبريل ، ١٩٧٣ .

- التحليل العلمى للسلوك الخلقى . الكتاب السنوى
فى التربية وعلم النفس (تحرير سعيد إسماعيل على)
المجلد الأول ، ١٩٧٣ .
- الإدراك السمعى والبصرى فى القرآن الكريم ، مجلة
جامعة الملك عبد العزيز ، العدد الأول ، ١٩٧٥ .
- التوجيه الإسلامى لعلم النفس ، بحث مقدم إلى
ندوة علم النفس والإسلام المنعقدة بجامعة الرياض
(جامعة الملك سعود الآن) ، ١٩٧٨ . ونشر
بمجلة الأزهر يناير ، يونيه عام ١٩٧٩ .
- التحديد السيكلوجى للرشد والشيخوخة فى إطار
إسلامى ، بحث قدم إلى المؤتمر العالمى الأول
للمصحة النفسية للمسنين . القاهرة : ١٩٨٢ .
- علم نفس النمو من المنظور الإسلامى ، مجلة التربية
الإسلامية ، العدد الأول ، ١٩٨٥ .
- أزمة علم النفس فى مصر . الكتاب السنوى فى
علم النفس (الجمعية المصرية للدراسات
النفسية) ، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، المجلد
الرابع ، ١٩٨٥ .
- التطرف والاعتدال فى سلوك الإنسان . بحث قدم
إلى مؤتمر الطب الإسلامى الدولى عن الإعجاز
الطبى للقرآن الكريم ، القاهرة : ١٩٨٥ .
- نحو نموذج للتعليم المدرسى فى الإطار الإسلامى .
مجلة دراسات تربوية ، ١٩٨٧ .
- السلوك اللغوى عند الإنسان والحيوان (بحث غير
منشور) ، ١٩٨٧ .
- وسيد عثمان ، آمال صادق : التقويم النفسى ،
القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، (ط ٣)
١٩٨٧ .

نحو علم نفس مصرى : النموذج الرباعى للعمليات
المعرفية . أعمال المؤتمر الرابع لعلم النفس فى مصر
الذى تنظمه الجمعية المصرية للدراسات النفسية ،
القاهرة : مركز التنمية البشرية والمعلومات ،
١٩٨٨ .

علم النفس فى مصر : دراسة فى العلم والمجتمع .
القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية (تحت الطبع) .
وآمال صادق . علم النفس التربوى ، القاهرة :
مكتبة الأنجلو المصرية (ط ٣) ، ١٩٨٤ .

الإسلام والمذاهب الحديثة . القاهرة : دار
المعارف ، ١٩٧٦ .

الإسلام ومشكلات الفكر . القاهرة : دار
المعارف ، ١٩٧٣ .

الإسلام والإنسان المعاصر . القاهرة : دار
المعارف ، ١٩٧٥ .

العلوم عند العرب ، بيروت : دار اقرأ ، ١٩٨٣ .
علم النفس الحديث من منظور إسلامى . بحث
مقدم إلى المؤتمر العالمى الخامس للتربية الإسلامية
بالقاهرة ، ١٩٨٧ .

نحو علم نفس إسلامى ، مجلة لواء الإسلام ، السنة
٣٢ العدد الثانى ، أكتوبر ١٩٧٧ .

بحوث الذكاء فى كتب العرب . مجلة الثقافة ، العدد
٥٣ ، يناير ١٩٤٠ .

علم النفس العام والتربوى ، دراسة مقارنة ،
الكويت : دار القلم ، ١٩٨٧ .

تفسير النار . القاهرة : طبعة الهيئة المصرية العامة
للكتاب ، ١٩٧٠ .

أصول الفقه : عمان ، مطابع الجمعية العلمية
الملكية ، ١٩٨٥ .

فتحى رضوان :

قدري حافظ طوقان :

مالك بدوى :

محمد جمعة العدوى :

محمد خلف الله أحمد :

محمد رشاد خليل :

محمد رشيد رضا :

محمد عبد القادر فارس وآخرون :

- محمد عبد الله السمان :
التربية في القرآن (ط ٥) : دار الاعتصام ،
١٩٧٧ .
- محمد عثمان نجاتي :
الإدراك الحسي عند ابن سينا . دار المعارف ،
١٩٤٨ .
- عالم المحسوسات عند ابن سينا . مجلة الكتاب ،
إبريل ١٩٥٢ .
- القرآن وعلم النفس . بيروت : دار الشروق ،
١٩٨٢ .
- علم النفس في حياتنا اليومية . الكويت : دار
القلم ، ١٩٨٥ .
- محمد عزت حجازي وآخرون :
نحو علم اجتماع عربي . بيروت : مركز دراسات
الوحدة العربية ، ١٩٨٦ .
- محمد علي البار :
الوجيز في علم الأجنحة القرآني . جدة : الدار
السعودية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ .
- محمد قطب :
دراسات في النفس الإنسانية . بيروت : دار
الشروق ، ١٩٧٤ .
- محمد المبارك :
منهج التربية الإسلامية . دار دمشق (د . ت) .
نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع . مجلة المسلم
المعاصر ، العدد ١٢ ، ١٩٧٧ .
- محمد متولي الشعراوي :
معجزة القرآن . المختار الإسلامي ، ١٩٧٨ .
- محمود أبو السعود :
الفكر الإسلامي المعاصر . مجلة المسلم المعاصر ،
العدد ، ١٩٧٨ .
- محمود البستاني :
دراسات في علم النفس الإسلامي . بيروت : دار
البلاغة ، ١٩٨٨ .
- مصطفى زيسور :
أضواء على المجتمع الإسرائيلي : دراسة في التحليل
النفسى . محاضرة بالجمعية المصرية للدراسات
النفسية ، ١٩٦٨ .

- عبقرية فرويد . بيروت : مجلة الفكر العربي
المعاصر ، عدد ١١ ، إبريل ١٩٨١ .
- في النفس : بحوث مجمعة . بيروت : دار النهضة
العربية ، ١٩٨٦ .
- مصطفى سويف :
علم النفس الحديث : معالجه ونماذج من دراساته .
القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٧ .
- نحن والعلوم الإنسانية . القاهرة : مكتبة الأنجلو
المصرية ، ١٩٦٩ .
- مصطفى محمود :
من أسرار القرآن . القاهرة : كتاب اليوم ،
١٩٧٦ .
- كلهم يعبدون العجل . جريدة أخبار اليوم ، ٣١
يوليو ١٩٧٦ .
- الخروج من مستنقع فرويد . جريدة الأهرام ، ٣
أغسطس ١٩٨٨ .
- مصطفى عبد الواحد :
شخصية المسلم كما يصورها القرآن . القاهرة :
مكتبة المتنبي ، ١٩٧٥ .
- مقداد يالجن :
منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية . مجلة المسلم
المعاصر ، العدد ٧ ، ١٩٧٦ .
- مو ، بول :
(ترجمة فؤاد زكريا ، محمود قاسم) : المنطق
وفلسفة العلوم . القاهرة : مكتبة نهضة مصر ،
١٩٦٢ .
- نديم الجسر :
القرآن في التربية الإسلامية . بحوث في التوجيه
الإسلامي للشباب . القاهرة : مجمع البحوث
الإسلامية ، ١٩٧١ .
- هولس ، س . هـ وآخرون :
(ترجمة فؤاد أبو حطب وآمال صادق) :
سيكولوجية التعلم . نيويورك : دار مكجروهل
للنشر ، ١٩٨٣ .
- هونه ، زيجريد :
شمس العرب تسطع على الغرب . بيروت : دار
الآفاق الجديدة ، ١٩٧٠ .

· وهبه الزحيلي :

من هم العلماء ورثة الأنبياء . الكويت : مجلة الوعي
الإسلامي ، العدد ١٦٢ ، ١٩٧٨ ، ص ٢٢ -
٢٩ .

يوسف القرضاوى :

الحلال والحرام في الإسلام . القاهرة : مكتبة
وهبة ، ١٩٧٧ .

الخصائص العامة للإسلام . القاهرة : مكتبة
وهبة ، ١٩٧٧ .

يوسف مراد :

مبادئ علم النفس العام . القاهرة : دار المعارف
(ط ١) ١٩٤٧ ، (ط ٤) ، ١٩٦٢ .

المراجع الأجنبية

BIBLIOGRAPHY

Abou-Hatab, F. Towards a Future for School Psychology in Egypt **School Psychology International**, 1984, 9-14.

————— . Psychology in Egypt : A Case Study in the Interaction Between Cultural Change and Psychology. **paper presented to 45th Annual convention, international council of Psychologists**, New York, 1987.

————— . Egyptian Psychology : A Case History, **paper presented to 95th Annual Convention, American Psychological Association**, New York, 1987.

————— . Psychology in Egypt : A Case study From the Third World. **paper presented to 24th international congress of Psychology**. Sydney, Australia, 1980 .

————— . Islamic Paradigm for Psychology. **paper presented to 46th Annual convention, international congress of Psychologists**, Singapore, 1982 .

————— . Psychology in Egypt. In U. S. Sexton and T. P. Hogan (eds.) **Psychology Around the world** (2nd ed.) in press .

Al-Faruqi, L. R. Islamizing the social sciences. **1st world conference on Islamic Education**, Mecca, 1977 .

Atkinson, R. C., et al (eds.) **Stevens, Handbook of Experimental Psychology**. (2 vols.). New York: Wiley (2nd ed.) 1988 .

Badri, M. B. **Dilemma of Muslim Psychologists**. London: M. W. H., 1978 .
Blackman, D. E. on cognitive Theories of Animal Learning : Extrapolation from Humans Animals. In G. C. L. Davey (ed.), 1983 .

Brett, G. S. **A History of Psychology**. (3 vols.) London: Allen and Unwin, 1921 .

Brown, L. B. (ed.) **Psychology**. Cambridge. London: penguin, 1973 .

Bunge, M. **causality**. Cambridge, Mass .: Harvard University press, (1st ed.) 1959, (2nd ed.) 1979 .

————— . **The Mind-Body Problem: A Psychological Approach**
Oxford: pergamon press, 1980 .

Burt, C. consciousness and Behaviourism. **British Journal of Psychology**. 1964,
55, 63 90 .'

Davey, G. C. L. (ed.) **Animal Models of Human Behavior**. new York: John
Wiley, 1983 .

Essles, J. (ed.) **Mind and Brain: The Many-Faceted problems**. New York:
Parahon House, 1987 .

El-Kholy, A. A. Towards an Islamic Anthropology. **1st World conference on
Islamic Education**, Mecca, 1977 .

Fenichel, O. **The Psychoanalytic Theory of Neurosis**. New York: Norton, 1945 .

Gilgen, A. R. and Gilgen, C. K. (ed.) **International Handbook of Psychology**.
New York: Greenwood, 1987 .

Hall, C. S. and Lindzey, G. **Theories of Personality**. New York: John wiley
(3rd ed.) 1978 .

Hardyck, J. A. and Kardush, M. A Modeish Model for cognitive Dissonance
Reduction in R. P. Abelson, et al (eds.) **Theories of Cognitive consistency**.
Chicago: Rend MaNally, 1968 .

Fragar, R. Towards a Modern Islamic Psychology. **paper preesented to 5th
World Conference on Islamic Education**. Cairo, 1987 .

Hishinuma, E. S. Psychoanalytic and cognitive Dissonance Theories. In A. W.
Staats and L. P. Mos (eds.) **Annals of Theoretical Psychology**. 1987, 5, 157-178 .

Hulse, S.H. et al (eds.) **Cognitive Processes in Animal Behavior** . Hillsdale,
N. J. : Erlbaum Associates, 1978 .

James, W. **Narities of Religious Experience**. (1st ed.), 1902. London : Penguin,
1982 .

Kessel, F. S. 'The Philosophy of ZScience as proclaimed and Science as
practiced. **American Psychologist**, 1989, 24, 999-1005 .

Kling, J. W. and Riggs, L. A. **Experimental Psychology**. New York : Holt,
Rinehart and Wibston, 1972 .

Koch, S. Theoretical Psychology 1950 : An Overview. **Psycholodical Review**,
1951, 58, 295-301 .

_____. **Psychology and Emerging Conceptions of Knowledge as Unitary.** In T. W. Wann (ed.) **Behaviorism and Phenomenology.** Chicago: University of Chicago, 1964 .

_____. **The Nature and Limits of Psychological Knowledge : lessons of a Century Qua «Science»** **American Psychologist**, 1981, 36, 257-269 .

Kuhn, T. S. **The Structure of Scientific Revolution** . Chicago: The University of Chicago Press, /1st ed.), 1962, (2nd ed.), 1970 .

Lachman, R. and Butterfield, E. C. **Cognitive Processes Psychology and Information Processing.** Hillsdale, N. J. Lawrence Erlbaum Associates, 1979 .

Leahey, Y. H. **A History of Psychology.** Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1987 .

Lerner, Y. **The Passing of Traditional Society : Modernizing the Middle East.** New York: Glence, 1964 .

Leuba, J. H. **A Psychological Study of Religion.** London: Macmillan, 1912 .

LOmov, B. F. Soviet Union. In A. R. Gilgen and C. K. Gilgen (eds.) **International Handbook of Psychology.** New York : Greenwood, 1987 .

Oppenheimer, J. R. Science and Culture. **Encounter**, oct, 1962 .

Polanyi, M . **Personal Knowledge.** London: Routledge 2 Kegen Paul 1958 .

Polanyi, M. On the modern Mind. **Encounter**, May, 1965 .

Shah, I. **The Snsis.** Garden City, New york: Doubleday Anchor, 1971 .

Schalling, D. Psychopathy-related Personality variables and Psychobiology of Socialization. In R. D. Hare and D. Schalling (eds.) **Psycholopathic Behavior : Approaches to Research.** New York : Wiley, 1978 .

Stagner, R. **A Hlastoty Psychological Theories.** New York : Macmillan, 1988 .

Stollberg, D. et. at. **Psychology of religion.** Encyclopedia of Psychology (ed. Eysenck, H. J. et. al.), 1972 .

Thomas, R. M. **Copmaring Theories of Child Development.** Bejmont: Wadsworth, 1979 .

Toulmin, **Human Understanding.** Princeton University Press, 1972 .

Vassaf, G. Y. H. Turkey. In A. R. Gilgen and C. K. Gilgen (eds.) **International Handbook of Psychology.** New York: Greenwood, 1982 .

Watson, J.B. Psychology as the Behaviorist Views It. **Psychological Review**, 1913, 20, 158-177 .

تنمية الصحة النفسية
مستويات الفرد في الإسلام وعلم النفس
د. كمال إبراهيم موسى

مقدمة

الصحة النفسية لا تعطى للفرد ، لكنه يكتسبها بجده واجتهاده في عمل ما يربطه بربه ، ويزكي نفسه ، وينمي جسمه ، ويحفظ حياته ، ويوطد علاقته بالناس ؛ فكل شخص بالغ عاقل مسئول عن تنمية صحته النفسية وزيادتها وحمايتها . قال تعالى : ﴿ قد أفلح من زكاه ﴾ فتزكية النفس رهن إرادة صاحبها ، ونتيجة تصرفاته ، وثمره أعماله ، ولا شيء يمنحك الطمأنينة - كما تقول هيلين كيلر - سوى نفسك ، ولا شيء يجلب لك السعادة إلا أنت ، (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ١١٥) فسعادة الإنسان تنبع من داخله ، ولا تأتيه من خارجه .

وقد ناقشنا في مقال سابق مفهوم السعادة في الصحة النفسية وبيننا علاقتها بحسن الخلق (مرسى ١٩٨٧) . ونبينا في هذا المقال كيف يحقق الإنسان سعادته ، من خلال جهوده في تحسين خلقه في المجالات الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية . فعليها تقوم صحته النفسية ، وبها تنمو وتزداد . وسوف نناقش تحصيل السعادة واكتساب حسن الخلق ، ونعرض أفكار ومشاعر الرضا والتفاؤل والصبر والحب والعفو والصدق والذكر ، والاجتهاد في عمل الواجبات ، وترك الانحرافات ومجاهدة النفس وتدريبها على الإخلاص في عمل الواجبات ، ومحاسبتها على أعمالها أولاً بأول ، وتخفيف مشاعر الذنب والجزع (عند الخطأ) بالتوبة النصوح . فهذه الأفكار والمشاعر ناتجة عن عمليات نفسية إرادية تُنشِط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، وتجعل الفرد يشعر بالصحة والسعادة ، وتحميه من الأمراض والانحرافات .

تحصيل السعادة

اختلف الفلاسفة وعلماء النفس قديماً وحديثاً حول ماهية السعادة وكيفية تحصيلها . فأفلاطون جعلها في فضائل النفس (الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة) بغض النظر عن سلامة البدن . فالسعادة العظمى في النفس وحدها ، وهي لا تشعر بها في الحياة الدنيا مادامت في البدن بنجاساته وضروراته وحاجاته . فإذا فارقت عند الموت بعدت عن الجهالات ، وصفت وخلصت ، وقبلت النور الإلهي . وهذا يعني أن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا عندما تعود نفسه إلى عالم المثل ، الذي تنعم فيه بالعلم والمعرفة (مسكويه ، ١٩٥٩ : ٨٤) .

أما أرسطو فقد اعتبر السعادة هبة من الله ، تتكون من خمسة أبعاد هي :

- (١) صحة البدن وسلامة الحواس .
- (٢) الحصول على الثروة وحسن استخدامها .
- (٣) النجاح في العمل وتحقيق الطموحات .
- (٤) سلامة العقل ورجاحة الفكر وصحة الاعتقاد .
- (٥) السمعة الطيبة والحصول على الثناء والتقدير والاستحسان من الناس .

ويقسم أرسطو السعادة إلى أربعة مراتب :

- المرتبة الأولى : سعادة النفس والجسم في طلب الملذات المحسوسة .
- المرتبة الثانية : سعادة النفس والجسم في طلب الملذات غير المحسوسة .
- المرتبة الثالثة : سعادة نحصل عليها من تحصيل العلم والمعرفة .
- المرتبة الرابعة : وهي أفضل مراتب السعادة ، ونحصل عليها من عمل الخير المحض أى من عمل الخير لأنه خير (مسكويه ، ١٩٥٩ : ٩٠) .

وفي العصور الإسلامية اهتم علماء المسلمين بماهية السعادة ، وكيف يكون الإنسان سعيداً في الدنيا والآخرة ، واعتبروها في تحقيق التوازن بين مطالب النفس والجسم والروح ، وبين مطالب الفرد والجماعة ، ولا يتحقق هذا إلا إذا عمل الإنسان في تحقيق الأهداف التي من أجلها خلق ، وهي عبادة الله ، وتعمير الأرض .

وهو لا يستطيع النهوض بها وحده ، بل ينهض معه بها أناس كثيرون ، فترتبط سعادته بسعادة الناس من حوله ، ويندفع إلى التعاون معهم ، لتحقيق كماله الإنساني .

ويتفق علماء المسلمين على أن السعادة في الدنيا مهما بلغت سعادة ناقصة ، وفي الآخرة سعادة كاملة ، لأن الدنيا دار عمل واجتهاد ، لا يخلو فيها الإنسان من التوترات والحسرات والآلام ، أما الآخرة فدار حساب ، من فاز فيها ، وحصل على السعادة ، كانت سعادته خالصة نقية ، لا يشوبها توتر ، ولا ينقصها تحسر ، فهي أعلى مراتب السعادة وأفضلها . فالسعداء في الآخرة في عيشة راضية ، وتعرف في وجوههم نضرة النعيم ، يُسَقُّون من رحيق مختوم ، ختامه مسك ، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون .

ولا يتعارض الحصول على السعادة في الدنيا مع الحصول عليها في الآخرة بل يرتبط بها ، ويؤدي إليها . لكن السعادة في الدنيا لا تصلح أن تكون غاية إنسانية لأنها سعادة ناقصة ، لا ترقى إلى مستوى السعادة في الآخرة ، التي يجب أن يجعلها الإنسان غايته التي يسعى لها ، فيسعد في الدنيا والآخرة . فالسعيد في الآخرة سعيد في الدنيا بعمله الصالح ، وحبه للناس ، وعبادته لربه . أما السعيد في الدنيا فقد يكون سعيداً في الآخرة إذا سعى لها سعيها وهو مؤمن ، وقد يكون سعيداً في الدنيا فقط ، وهي سعادة ناقصة زائلة ، إما بزوال الإنسان عنها ، أو بزوالها عنه (ابن حزم ، ١٩٦١) . قال تعالى : ﴿ من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وماله في الآخرة من خلاق ﴾ ^(١) .

ويجمع علماء المسلمين على أن الإسلام مصدر سعادتنا في الدنيا والآخرة ، لأنه منهج حياة فاضلة ، يعني بتحقيق التوازن في داخل الفرد وخارجه ، ويدعو إلى تنميته جسدياً ونفسياً وروحياً ، يأخذ بيده منذ ولادته ، فينظم علاقته بربه وبنفسه وأسرته والناس والحياة ، فالإيمان بالله ينبوع الحياة الفاضلة والأخلاق السامية . (فرحان ، ١٩٨٣ : ١٧) .

ولم يهتم علم النفس الحديث بمهية السعادة بقدر اهتمامه بكيف يكون الإنسان سعيداً . ووضع كثير من علماء النفس مناهج وبرامج لتنمية الشعور بالسعادة وتخفيف مشاعر القلق والتوتر والشقاء في الحياة (كارنيجي ، ١٩٨٧ ، Hoffman, 1977; Ammar, Pearsall) (1987) وذهبوا إلى أن سعادة الإنسان محصلة مشاعر الأمن والطمأنينة والكفاءة والجدارة والرضا عن النفس وعن الناس والاستحسان والتقدير والاستمتاع بالعمل والإقبال على الحياة والإيمان . وهذا يعني أن السعداء هم المتمتعون بصحة نفسية (نجاتي ، ١٩٨٤) .

- ويتفق كثير من علماء النفس على أربعة ركائز تقوم عليها سعادة الإنسان هي :-
- ١ - سلامة الجسم ، ومعافاته من الأمراض ، وكفاءة أعضائه في القيام بوظائفها . فالعقل السليم في الجسم السليم ، والجسم السليم في العقل السليم . فالتأثير متبادل بين صحي النفس والجسم . وهذا يجعل سعادة الإنسان في تنمية جسمه وحمايته ورعايته بالراحة والرياضة والتغذية والترويح ، وتنظيم إشباع حاجتي الراحة ، والنشاط (برنهارت ، ١٩٦٧) (Pearsall, 1987) .
 - ٢ - الثقة في النفس وتنميتها ، وتحقيق كفاءتها في أعمال مفيدة ، وحمايتها من الانحراف ، وتركيتها بإشباع حاجاتها بالقدر المناسب ، وإلزامها بمسئولياتها في تنمية الحياة وتعميرها . فالسعادة في العمل والجد والاجتهاد ، وليست في الفراغ والكسل ، وفي الأعمال المفيدة الراقية ، وليست في الأعمال الضارة الشريرة ، وفي عمل الواجبات ، وليست في التقاعس عنها ، وفي الابتعاد عن الملذات المنحرفة ، وليست في طلبها . فسعادة الإنسان في أعمال إنسانية راقية ، تحقق أهدافاً نبيلة ، وليست في تحقيق أهداف دنيا ، وتحصيل ملذات حسية زائلة (Dicaprio, 1976, Johns, etal, 1976) .
 - ٣ - حب الناس والحرص على سعادتهم . فالسعادة مشاعر إنسانية وأعمال خيرة ، فيها تضحية وإيثار ، وثقة في الناس ، ومودة لهم ، واحترام متبادل . فحب الناس - كما قال وليم جلاسر William - Glasser أكسير السعادة في الحياة . وسعادة الإنسان في الحياة تتناسب - كما قال الدكتور عبد العزيز القوصي - تناسباً طردياً مع اتساع دائرة المجتمع الذي يرمى إلى إبعاده . فأقل الناس سعادة هو الذي يسعى إلى إبعاد نفسه ، يليه في السعادة الذي يسعى إلى إبعاد أسرته وأولاده ، ثم الذي يسعى إلى إبعاد أهله وأصحابه وجيرانه ، وأكثر الناس سعادة هو الذي يسعى إلى إبعاد الناس جميعاً (القوصي ، ١٩٧٥ : ١٠١) .
 - ٤ - الإيمان بالشخص السعيد له دين يؤمن ويعتقد فيه ، ويلتزم به فالدين يجعل حياتنا غنية مقنعة لها معنى ، وإيماننا بالله إحدى القوى التي نعيش بواسطتها ، وعندما نستسلم لإرادة الله فينا ، تتحقق سعادتنا ، ولا نهتز أمام النوائب (مرسى ، ١٩٨٧) .

فحب الله ، وطاعة أوامره ، وحفظ وصاياه ، يجعل حياتنا على مايرام . فالشخص لا يقلق ولا يضطرب « وهو يؤمن بأن الله مدبر الأمور ، وبرعايته ولطفه ينتهي كل شيء بأفضل ما يمكن » . فالإيمان يمنحنا الرضا والأمل والشجاعة ، ويحمينا من القلق والتوتر ، ويجعل للحياة معنى ويزيد من سعادتنا (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ١٧٢) .

ونخلص من مناقشة آراء الفلاسفة وعلماء النفس قديماً وحديثاً إلى أن السعادة تنبع من داخل الإنسان ، ولا تأتيه من خارجه . وهي ليست في تحصيل الملذات والشهوات الحسية بقدر ما هي في تحصيل الملذات النفسية والروحية ، والتي تبعث في النفس طمأنينة وانشراحاً وراحة وصفاء . وهذه المشاعر لا يُحصِّلُها الإنسان بالصدفة ، أو من ضربة حظ ، بل هي ثمرة جهود منظمة ، وسلوكيات إرادية هادفة إلى تنميته ككل متكامل : من نفس وجسم وروح ، وإلى تقوية علاقته بالناس والحياة . وهذا ما يجعل سعادة الإنسان في حسن الخلق فالسعيد حسن الخلق ، والشقي سيء الخلق .

اكتساب حسن الخلق

يقوم حسن الخلق على عمل الواجبات ، والابتعاد عن الانحرافات . وهما ليسا بالأمر السهل لأنهما يتطلبان مجاهدة للنفس ، حتى تقبل واجباتها ، وتُحسِّن القيام بها ، وتصبر على ما تكره من مسئوليات . قال الإمام الغزالي : اعلم أن النفس في علاجها كالبدن في علاجه ، فكما أن البدن لا يخلق كاملاً إنما يكمل بالتربية والتغذية المناسبة : كذلك النفس تخلق ناقصة ، قابلة للكمال ، وإنما تكمل بالتربية والتزكية ، وتهذيب الأخلاق ، والتغذية بالعلم (الغزالي ، ١٩٦٧) . وجعل ابن القيم ... رياضة النفوس بالتعليم والتأديب والتعود على الفرح والسرور والصبر والشكر والإقدام والشجاعة والعفو والإحسان وفعل الخيرات . فلا تزال ترتاض بذلك شيئاً فشيئاً حتى تصير هذ الصفات عادات راسخة وملكات ثابتة .

(ابن قيم الجوزية ، ١٩٧٠ : ١٧١) .

ومجاهدة النفس وحملها على تعلم مسئولياتها في حسن الخلق ، تختلف من شخص إلى آخر . فبعض الناس لا يجدون مشقة في تعلمها والقيام بها ، وغيرهم يجدون مشقة ، وآخرون يجدون مشقة كبيرة وذلك بحسب تكويناتهم النفسية ، التي خرجوا بها من الطفولة .

فالأشخاص أصحاب الاستعدادات النفسية الصحية **Healthy Psycho-dispositions** مهياؤن لأداء الأفعال الحسنة ، والأعمال الصالحة بسهولة ويسر ، أكثر من أصحاب الاستعدادات النفسية غير الصحية **Unhealthy Psycho-dispositions** وتنمو هذه الاستعدادات من التفاعل بين المعطيات الوراثية وظروف التنشئة الاجتماعية في الطفولة والمراهقة .

وقد يُولد قلة من الناس بمعطيات فطرية ، تجعلهم مهيين لاكتساب حسن الخلق بسهولة ويسر ، ولا يحتاجون إلى جهد كبير في تربيتهم . فكم من طفل يُولد - كما قال الغزالي - صادقاً سخياً كريماً بشوشاً راضياً ، فهو موهوب في هذا المجال (الغزالي ، ١٩٦٧) ، ويؤدي مسئوليات حسن الخلق بالفطرة . أما غالبية الأطفال فليسوا بحسن الخلق بالفطرة ، ويحتاجون إلى التربية الصالحة في البيت والمدرسة ، لتنمية الاستعدادات النفسية الصحية التي تجعلهم مهيين لحسن الخلق في مراحل حياتهم التالية .

والاستعدادات النفسية الصحية التي تنمو في الطفولة والمراهقة لا تعمل أتوماتيكياً في الرشد ، وتجعل الشخص حسن الخلق ؛ لأن حسن الخلق يتطلب سلوكيات إرادية اختيارية ، يؤديها الإنسان بإرادته ، وهو مسئول عن مجاهدة نفسه ، وإلزامها بعمل الواجبات ، والابتعاد عن الانحرافات . وكل شخص مهما كانت استعداداته النفسية التي خرج بها من الطفولة والمراهقة ، قادر على أن يكون حسن الخلق بجهده ، ومثابرتة على مجاهدة نفسه وضبطها والسيطرة على انفعالاته وشهواته ، فكل نفس قابلة لاكتساب حسن الخلق . قال الإمام الغزالي : « قد يظن البعض أن الخلق لا يمكن تغييرها . وهذا ظن خاطيء ؛ لأن كل الأخلاق يمكن تعديلها ، لكن بعض الطباع (أى الاستعدادات) سريعة القبول للصالح وبعضها صعبة . ومع هذا يمكن إصلاحتها بالرياضة النفسية لرد الشهوة إلى الاعتدال ، الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط وحمل النفس على الأعمال الجالبة لحسن الخلق . (الغزالي ، ١٩٦٧)

فرياضة النفس وسيلة الإنسان في تعويدها السلوكيات الحسنة ، وتدريبها على تصحيح أفكارها ومشاعرها .

رياضة النفس

تهدف رياضة النفس إلى جعلها تفكر في الحياة بطريقة منطقية واقعية ، تنمى فيها أفكار ومشاعر السعادة ، منها الرضا والتفاؤل والثقة والمحبة ، والتسامح والألفة والعفو ، وحسن الظن بالنفس والناس والحياة . فهذه الأفكار والمشاعر أساس الصحة النفسية ، ومصدر السعادة ،

ومنبع الأعمال الجالبة لحسن الخلق . ويمتد تأثير هذه الأفكار والمشاعر إلى حفظ الصحة الجسمية والوقاية من الأمراض وسرعة الشفاء منها . فقد تبين من دراسات عديدة أنها تنشط أجهزة المناعة في الجسم ، فتعمل بأقصى وسعها في مقاومة الأمراض . فمن دراسة في جامعة هارفارد قام بها دافيد ماكلياند على طلبة من الجامعة شاهدوا أفلاماً فيها مشاعر حب ومودة وصداقة ، فوجد زيادة في نشاط جهاز المناعة ضد البرد (Immunoglobulin (IGA . وانتهى إلى أن أجهزة المناعة تعمل بكامل وسعها عندما يكون تفكيرنا واضحاً ، ومشاعرنا مفرحة ، وانفعالاتنا سارة (pearsall, 1987) . وتأيدت هذه النتيجة في دراسة نيقولاس هول Nicholas Holl بالمركز الطبي بجورج واشنطن ، ووجد زيادة في خلايا المناعة لايمفيت Lymphocet ، وفي نشاط الغدة التيموسية في إفرازها لهرمون تيموسين ألفا (Thymosin Alpha I ، الذي يسهل عمل أجهزة المناعة في إفراز خلايا « ت » و « ت » المساعدة عند مرضى السرطان ، الذين دربوا على تنشيط التخيل والتفكير المنظم والمشاعر الطيبة نحو الحياة (الكيلاني ، ١٩٨٦) .

ويتفق علماء النفس قديماً وحديثاً على أهمية تريض النفس في تنمية أفكار ومشاعر السعادة ، والتجاوب معها ، وتحويلها إلى عزم وإرادة وعمل ، وفي التخلص من أفكار ومشاعر الشقاء والقلق . وافترض الإمام الغزالي - رحمه الله - وجود جهازين للخواطر مسئولين عن أفكارنا ومشاعرنا ، جهاز الإلهامات : يولد أفكار ومشاعر السعادة ، وجهاز الوسوس : يولد أفكار ومشاعر الشقاء (السخط والتطير والحقد والحسد والعداوة) . وتهدف رياضة النفس إلى تنمية جهاز الإلهامات ، وقمع جهاز الوسوس بالتدريب على التفكير الصحيح ، وتوليد الأفكار الطيبة والمشاعر السارة ، والتعود على السلوكيات الجالبة لحسن الخلق . وتقوم هذه الرياضة على المداومة على ذكر الله ، والسيطرة على الشهوات ومجالسة أهل الخير ، والامتناع عن مجالسة رفاق السوء ، والتخلص من الوسوس . فقمع جهاز الوسوس ينشط جهاز الإلهامات ، ويجعل الذهن مهياً لاستقبال أفكار ومشاعر السعادة (الغزالي ، ١٩٦٧) .

وافترض علماء المناعة النفسية في العصر الحديث وجود جهاز ب - أ - فيتر B-A-FITER System يتكون من الاعتقادات Believings والاتجاهات Attitudes والمشاعر Feelings والآمال Imaginations والتفكير Thinking والخبرات Experiences والذكريات

Remembers ويعمل هذا الجهاز بأربعة أنماط : اثنان منهما يولدان أفكار ومشاعر الشقاء والقلق والتوتر هما : النمط الغضوب **Hot Style** يضم أفكار ومشاعر الغضب والسخط والعجلة والعداوة والحسد والحقد ، والنمط اليئوس **Cold Style** يضم أفكار ومشاعر الذنب والعجز والانهازمية واليأس . أما النمطان الآخران فيولدان أفكار ومشاعر السعادة وهما : النمط الصبور **Warm Style** يضم أفكار التحمل والصبر والشجاعة والعفة والحكمة ، والنمط الودود **Cool Style** يضم أفكار التسامح والرضا والثقة والتفاؤل والمودة . وتهدف رياضة النفس إلى التحكم في عمل جهاز ب - أ - فيتز ، وتحويل أفكاره ومشاعره من النمط الغضوب إلى النمط الصبور ، ومن النمط اليئوس إلى النمط الودود ففي هذه الرياضة تطعيمات نفسية **Psycho-Vaccinations** تنشط جهاز المناعة النفسية .

المناعة النفسية

المناعة النفسية **Psycho-immunity** مفهوم فرضي ، يقصد به قدرة الشخص على مواجهة الأزمات والكروب ، وتحمل الصعوبات والمصائب ، ومقاومة ما ينتج عنها من أفكار ومشاعر غضب وسخط وعداوة وانتقام ، أو أفكار ومشاعر يأس وعجز وانهازمية وتشاؤم . كما تمد المناعة النفسية الجسم بمناعة إضافية **Superimmunity** تنشط أجهزة المناعة في الجسم . وهذا يجعل دراسة المناعة النفسية ومعرفة طبيعتها ، وعوامل تنشيطها ضرورياً في تنمية الصحة النفسية .

وتقسم المناعة النفسية إلى ثلاثة أنواع :

(أ) **مناعة نفسية طبيعية** : وهي مناعة ضد التأزم والقلق ، موجودة عند الإنسان في طبيعة تكوينه النفسي ، الذي هو محصلة التفاعل بين الوراثة والبيئة . فالشخص صاحب التكوين النفسي الصحي ، يتمتع بمناعة نفسية طبيعية عالية ضد الأزمات والكروب ، وعنده قدرة عالية على تحمل الإحباط ومواجهة الصعاب وضبط النفس .

(ب) **مناعة نفسية مكتسبة** : وهي مناعة ضد التأزم والقلق ، يكتسبها الإنسان من الخبرات والمهارات والمعارف التي يتعلمها من مواجهة الأزمات والصعوبات السابقة . حيث تعتبر هذه الخبرات والمهارات والمعارف تطعيمات نفسية ، تنشط جهاز المناعة النفسي وتقويه .

وهذا يجعل تعرض الإنسان للإحباط والصعوبات والعوائق المحتملة مفيداً في تنمية قدرته على التحمل ، وضبط النفس ، وفي اكتسابه الخبرات ، التي تنشط المناعة النفسية عنده .

(ج) مناعة نفسية مكتسبة صناعياً : وهي تشبه المناعة الجسمية التي نكتسبها من حقن الجسم عمداً بالجراثيم المسببة للعرض ، بعد الحد من خطورتها ، وتبقى مناعتها مدة طويلة ، وتسمى « مناعة مكتسبة فاعلة » (الكيلاني ، ١٩٨٦) . وكذلك المناعة النفسية المكتسبة صناعياً يكتسبها الإنسان من تعرضه عمداً لمواقف مثيرة للقلق والتوتر والغضب المحتملة ، مع تدريبه على السيطرة على انفعالاته وأفكاره ومشاعره ، وتعويده على طرد وساوس القلق والجزع والغضب وإبدالها بأفكار ومشاعر مفرحة في هذا الموقف .

وهذا ما يهدف إليه العلاج السلوكي بالغمر Flood therapy والعلاج بالتحضين المنظم والعلاج بالتقليد وغيرها (عزب ، ١٩٨١) ومع أن المناعة النفسية بأشكالها الثلاثة تعتمد على مالدينا من أفكار ومشاعر لا تدخل تحت إرادتنا ، فإننا نستطيع تنميتها وتنشيطها من خلال تعديل طريقتنا في التفكير ، وتحسين سلوكياتنا الإرادية ، وتعويد أنفسنا على القيام بالأعمال الجالبة لحسن الخلق . فتعديل أعمالنا الإرادية يؤدي - كما قال وليم جيمس - إلى تحسين أفكارنا ومشاعرنا التي ليست تحت إرادتنا (كارنيجي ، ١٩٨٧) .

تنشيط المناعة النفسية

يعتمد تنشيط المناعة النفسية على إرادة صاحبها ، وعزمه على تصحيح طريقتة في التفكير ، وجهوده في تنمية أفكار ومشاعر السعادة ، وطرد أفكار ومشاعر الشقاء واليأس ، من خلال تجاوبه مع جهاز الإلهامات ، وعدم تجاوبه مع جهاز الوسوس ، اللذين افترضهما الغزالي ، أو من خلال ضبط وتوجيه جهاز ب - أ - فيتر الذي افترضه علم المناعة النفسي .

وسواء أخذنا بفرض الإمام الغزالي أو بفرض علم المناعة النفسي ، فسوف نصل إلى العديد من العمليات النفسية الإرادية ، التي تنشط المناعة النفسية وتقويتها ، والتي يجب على كل شخص أن يدرّب نفسه عليها ، ويلزمها بها ، حتى يتعود عليها ، وينمو جهاز المناعة النفسي عنده ، ويتمتع بالصحة النفسية والجسمية .

ومن الصعب حصر جميع عمليات تنشيط المناعة النفسية ، فهي عمليات كثيرة متداخلة ومترابطة ، ويتعذر الفصل بينها . ونكتفي بمناقشة أهمها وأكثرها شيوعاً وهي :-

- ١ - الرضا وترك السخط .
- ٢ - التفاؤل وترك التشاؤم .
- ٣ - الصبر وترك الجزع .
- ٤ - الحب وترك العداوة .
- ٥ - العفو وترك الانتقام .
- ٦ - الصدق وترك الكذب .
- ٧ - الذكر وترك الغفلة .
- ٨ - عمل الواجبات وترك الانحرافات .

١ - الرضا وترك السخط :

الرضا عملية نفسية سهلة ، إذا كانت الأمور كما نريد ، وصعبة إذا كانت على غير ما نريد ، وعلى الإنسان أن يُرضى نفسه في كل الأحوال ، حتى يحميها من مشاعر السخط والضجر والسأم والملل ، والعجز والانهزامية . فالرضا عملية نفسية إرادية مصدر سعادة وعلامة صحة . وقد أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن الراضي أغنى الناس بأفكاره ومشاعره الطيبة فقال : « ارض بما قسمه الله لك تكن أغنى الناس »^(٢) . « فالخير في الرضا - كما كتب عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري - فإن استطعت أن ترضي وإلا فاصبر » . فالرضا فضل من الله يجعل الإنسان نشطاً مرتاحاً في حياته اليومية . وقد اعتبره عبد الواحد بن زيد « باب الله الأعظم ، وجنة الدنيا ، ومستراح العابدين » (المقدسي ، ١٩٨٣ : ٣٥٢) .

ويشمل الرضا مجالات الحياة : فمن الرضا قبول الإنسان لقدراته وإمكاناته وصحته ولون بشرته وطوله ومظهره ، وقبوله لأسرته وممتلكاتها ، فيرضى الزوج عن زوجته وأولاده ، وترضى الزوجة عن زوجها وأولادها . فالرضا الأسرى مصدر تماسك الأسرة وتربطها وسعادة أفرادها .

والرضا عن العمل وتقبل مسئولياته وظروفه من أهم عوامل الصحة والوقاية من الأمراض . فمن دراسة لبارماك على طلبة من الجامعة طلب منهم عمل أشياء مملة ، لا يرغبون فيها ، لاحظ عليهم السأم والتعب والإرهاق والرغبة في النوم ، وشكى بعضهم من الصداع وآلام

في العيون والمعدة . ومن فحصهم طبيياً وجد ارتفاعاً في ضغط الدم ، وانخفاضاً في استهلاك الأكسجين في خلايا الجسم . وعندما أعاد بارماك التجربة وطلب من الطلبة عمل أشياء يحبونها ، تغيرت حالتهم النفسية والجسمية وظهرت عليهم مظاهر الارتياح (كارنيجي : ١٩٨٧) . لذا كان على الإنسان أن يرضى بعمله أو يرضى نفسه به ، فإن لم يستطع فعله أن يغيره من أجل صحته النفسية والجسمية .

ويشمل الرضا أيضاً تقبل الحياة ، والاستمتاع بها - في حدود ما أمر به الله - واستحسان ما فيها من نعم وجمال وخير . فمن دراسة على أشخاص فرحين بالحياة ، وُجد زيادة في إفرازات اللعاب ومواد أخرى في الجسم تساعد على الشعور بالارتياح (Pearsall, 1987) . وُجد في دراسة أخرى أن الفرح والضحك يقويان عضلات القلب ، ويسهلان عملية الهضم ، ويخفضان ضغط الدم ، ويحميان من أمراض سيكوسوماتية كثيرة (Hoffman, 1977) . وفي دراسة ثالثة وجد أن الشباب الراضين عن الحياة ، المتقبلين لها ، أكثر نضارة وحيوية وأقل عرضة للأمراض الجسمية (Hoffmon. 1977) .

والرضا في الكروب والمحن والمصائب ، يحتاج إلى جهد في ترضية النفس بها ، باعتبارها أمورا محتومة ، لا تدخل تحت إرادتنا ولا نملك تغييرها ، وهي نافذة رضينا أم لم نرضَ « فالأمر هكذا ولا يمكن أن يكون غير ذلك » كما جاء في مخطوط قديم في كاتدرائية أمستردام . وعلينا قبول الأمر الواقع والرضا به ، والتكيف معه حتى لا نهدم حياتنا بالثورة والسخط (كارنيجي : ١٩٨٧ : ٨٣) .

وقد أعطى الإسلام للكروب والمصائب والنوازل معنى ، وجعل للرضا بها هدفاً ، فاعتبرها امتحاناً وابتلاءً وقضاء من الله ، وجعل في ترضية النفس بها عبادة . فمن الإيمان الرضا بالقضاء خيره وشره .

والمصائب وإن كانت تؤلمنا وتؤذيها ونحرمنا ، ففيها خير آجل أو عاجل ، لا يدركه المصاب بها . قال تعالى : ﴿ وَعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾^(٣) فالؤمن يجد في المصائب والنوازل دليلاً على حب الله له ، فيرضى بها ويقبلها . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ما قضى الله لمؤمن من قضاء إلا كان خيراً له » وقال : « إذا أحب الله قوماً ابتلاهم فمن رضى فله الرضا ومن سخط فله السخط » . فمن يدرك هذا المعنى ويعيه يجتهد في ترضية نفسه بالمصائب والنكبات ، ويستقبلها بفرح واستبشار ، يطرد عن نفسه السخط والجزع .

ومن أفضل درجات الرضا ، رضا الإنسان عن ربه ، ففيه توكل على الله وثقة فيه ، وطاعة لأمره ، وتسليم بقضائه . فالرضا عن الله يشغل الذهن بأفكار ومشاعر السعادة ، التي تعطي للإنسان قوة وأمناً وطمأنينة ، لا يحصل عليها من أى مصدر آخر . فمن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله، ويرضى بما قسمه له كما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام.

ولا يتناقض الرضا مع الطموح ، والرغبة في التقدم ، والتطلع إلى الأحسن؛ لأن الشخص الراضي عن الله وعن النفس والناس والحياة شخص نشيط مثابر ، حريص على ما ينفعه وينفع الناس ، مدفوع إلى التفوق في الدراسة إذا كان طالباً ، وإلى الترقى والإبداع وزيادة الإنتاج إذا كان عاملاً أو موظفاً ، راغب في الارتقاء بحياته الأسرية والاجتماعية . فالرضا ليس وقوفاً عند القليل ، وزهداً في الكثير مع القدرة عليه . وليس عزوفاً عن التقدم وانصرافاً عن الزيادة في الخير . فكل شخص مطالب بتنمية نفسه ، وتحسين حياته بالتنافس في عمل ما ينفعه في الدنيا والآخرة ، فإذا نجح شكر ربه ، وإذا فشل ثابر وجاهد من أجل النجاح بدون سخط أو ضجر ، وإذا لم يوفق لا يلوم نفسه كثيراً على الفشل ، ويستفيد منه في تغيير أهدافه ، وتعديل سلوكياته ، بما يناسب قدراته وظروفه . فمثلاً لو أن شاباً فشل في الدراسة زاد جهوده وثابر من أجل النجاح ، فإذا لم يوفق غير مجال دراسته أو تحول إلى التدريب المهني بدون سخط ولا تذمر (Hoffman, 1977 : 123) .

٢ - التفاؤل وترك التشاؤم :

يقصد بالتفاؤل توقع النجاح والفوز في المستقبل القريب ، والاستبشار به في المستقبل البعيد . وأعلى مراتب التفاؤل توقع الشفاء عند المرض ، والنجاح عند الفشل ، والنصر عند الهزيمة ، وتوقع تفريج الكروب ودفع المصائب وزوال النوازل عند وقوعها . فالتفاؤل في هذه المواقف عملية نفسية إرادية تولد أفكار ومشاعر الرضا والتحمل والأمل والثقة ، وتطرد أفكار ومشاعر اليأس والانهمامية والعجز .

فالتفاؤل يفسر الأزمات تفسيراً حسناً ، يبحث في نفسه الأمن والطمأنينة ، وينشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية . وهذا يجعل التفاؤل طريق الصحة والسلامة والوقاية من الأمراض (Pearsall, 1987) .

ويتفق علماء الصحة النفسية على ضرورة أن يعيش الإنسان يومه متفائلاً حتى في الظروف الصعبة ، ولا يقلق على المستقبل . وفي أمريكا يطردون قلق التشاؤم بقانون الاحتمالات ، فلكل مشكلة احتمالات في حلها ، وعلى الإنسان أن يجهز نفسه لأسوأ الاحتمالات ، ثم يحاول

تحسين هذا الأسوأ بهدوء وتعقل . ولكل مصيبة احتمال في حدوثها ، فلا يقلق إذا كانت احتمالاتها قليلة . قال كارنيجي : اكتشفت أن ٩٠٪ من عوامل تشاؤمي لن تحدث ، فتفاءلت . فمثلاً كنت أخاف من أن أموت بصعق البرق ، فعلمت أن احتمالات موتي بسببه ١ : ٣٥٠٠٠٠ ، وكنت أخاف أن أدفن حياً ، فوجدت أن احتمالات حدوث ذلك ١ : ١٠ ملايين ، وهكذا فإن تطبيق قانون الاحتمالات يجعلنا نتفاءل ولا نقلق (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ٨٢) .

ويعطي الإسلام للتفاؤل معنى نفسياً روحياً أفضل من المعنى الذي أعطاه قانون الاحتمالات . فتوقع أسوأ الاحتمالات يناقض التفاؤل ، وتوقع المصائب التي تزداد احتمالات حدوثها تشاؤم . وقانون الاحتمالات لا يطرد الخوف من الإصابة بالسرطان والإيدز وحوادث السيارات والاعتصاب لأن احتمالات حدوثها في أمريكا كبيرة .

أما الإسلام فقد جعل التفاؤل مرتبطاً بالثقة في الله والرضا بقضائه ، فلن يصيب الإنسان إلا ما كتبه الله له ، فلا يستبطء الرزق ، ولا يستعجل النجاح ، ولا يقلق على المستقبل ؛ فكل إنسان لن يخرج من هذه الدنيا حتى يستوفي رزقه وأجله ، قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « واعلم أن الأمة إذا اجتمعوا أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك »^(٤) . وهذا ما يجعل المؤمن متفائلاً حتى في الظروف الصعبة ؛ لأنه يتوكل على الله ، ويثق في عدله ، ويطمئن إلى حكمته ، فتفاؤل المؤمن قائم على أساس ﴿ لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا ﴾ .

ولا يتناقض التفاؤل مع الاجتهاد والمثابرة في مواجهة الأزمات ومقاومة الصعوبات . فالمتفائل يأخذ بالأسباب ، ويجتهد في تحصيلها ، ويتوقع النجاح ، لأنه فوّض أمره إلى الله ، ويثق في أنه لا يضيع أجر من أحسن عملاً . والتفاؤل ليس تقاعساً ، ولا تواكلاً ولا كسلاً مع توقع النجاح . فالسما لا تمطر ذهباً ولا فضة كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

٣ - الصبر وترك الجزع :

يقصد بالصبر تحمل الإحباط دون قلق ، ومواجهة المكاره دون جزع ، وتقبل المصائب دون هلع . وقد عرفه ابن قيم الجوزية « بحبس النفس عن الجزع ، وحبس اللسان عن الشكوى ، وحبس الجوارح عن التشويش » (ابن القيم ، ١٩٨٣ : ١١٥) .

ويتضمن الصبر الرضا والتفاؤل ، فمن يصبر على ما يكره من المصائب يرضى ويحتسب ، وينظر إليها نظرة تفاؤل ، ويفسرهما تفسيراً يبعث الثقة والأمل والتحمل . فقد تبين من دراسات كثيرة أن سبب الانهيارات النفسية والأمراض الجسمية في المصائب ليست من شدتها وقسوتها ، لكن من عدم الصبر عليها وسوء التفكير فيها ، والجزع منها (Pearsall, 1987) .

ومن المصائب التي يتعرض لها الإنسان المرض وزوال الصحة ، وفقد الولد أو الزوجة أو الصديق ، وهلاك الأموال ، والفشل في العمل أو الدراسة ، والإحباط في تحقيق الأهداف والحرمان من إشباع الحاجات ، والتعرض للأذى من الناس . فالصبر في هذه المواقف عملية نفسية إرادية ، يتم فيها تحويل أفكار ومشاعر اليأس والعجز والجزع والانزامية عند المصيبة أو الكارثة إلى أفكار ومشاعر تحمل وتقبل ورضا وثقة وتفاؤل ، فتتحول ردود أفعاله اليئوسية Cold reactions إلى ردود أفعال ودودة متفائلة Cool reactions فمن يصبر - كما قال رسول الله عليه الصلاة والسلام - « يُصْبِرْهُ اللَّهُ ، وما أعطى أحد عطاء خيراً وأوسع من الصبر »^(٥) .

وتقوم ديناميات تصبير النفس في النوازل والشدائد على الآتي :

١ - الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يُصْبِرَ نفسه في النوازل ، فالصبر من خصائص الراشدين العاقلين . ولا يتصور من الحيوانات ، ولا يطلب من الأطفال ، ولا يتوقع من المتخلفين عقلياً ولا من المجانين .

٢ - طبيعة الحياة الدنيا فهي دار عمل وتعب وشقاء ، لا تأتي فيها الرياح بما تشتهي السفن دائماً ، فكل إنسان يتعرض للفشل والإحباط ، ويواجه الأزمات والكروب في النفس والأهل والمال والعمل ، وعليه أن يعود نفسه على الصبر والتحمل في هذه المواقف . فالمصائب أمور لا نقدر على تغييرها ، ولا يمكننا عمل شيء معها . فهي نافذة لا محالة . والعاقل مَنْ يتعامل معها بواقعية ، ويتقبلها ويرضى بها ، فيحمي نفسه من القلق والتوتر والاضطراب .

٣ - إدراك الإنسان أن مصائب غيره أشد من مصائبه ، فيرضى بها ، ويصبر عليها . قال رجل فقير : « كنت جزعاً مهموماً ، لأنني لا أملك حذاءً جديداً ، وعندما شاهدت في الشارع رجلاً بدون أقدام ، حمدت الله ، وذهب عني الجزع » (كارنيجي : ١٩٨٧) .

٤ - إدراك الإنسان لما حقق من نجاح في مجالات كان يمكن أن يفشل فيها ، وما لديه من نعم كان يمكن أن يصاب فيها ، فيعلم أن ما نجح فيه أفضل مما فشل ، وما لديه من نعم أفضل مما أصابه ، فيصبر ويرضى . فإذا كانت المصيبة خسارة في مال فيحمد الله أنها لم تكن في نفسه أو أهله ، وإن كانت في مرض فيحمد الله أنها لم تكن في عقله أو في دينه .

٥ - وعي الإنسان بالمعنى النفسي والروحي الذي أعطاه الإسلام للمصائب والكروب ، فقد اعتبرها ابتلاء من الله ، وامتحاناً لعباده ، وجعل تصبير النفس عليها عبادة وتقرباً إلى الله . وهذا ما يدفع المؤمن إلى تكريس جهوده للنجاح في هذا الامتحان ، فيرضى بالكوارث ، ويقبل المصائب ، و يتحمل الإحباطات دون سخط أو قلق أو توتر أو حط من شأن الذات .

فتصبير النفس على ما تكره بدون إيمان بالله قائم على الرضا بالعجز عن تغيير الأمر الواقع ، وفيه استسلام للقدر المحتوم ، بهدف تخفيف التوتر والقلق الناتج عن عدم الرضا والشعور بالعجز . أما تصبير النفس على ما تكره تعبدًا وتقرباً إلى الله فقائم على الرضا بقضاء الله ، واستسلام لقدره ، وطرده لمشاعر العجز والانزامية ؛ لأن المؤمن يعتقد أن أمره كله خير إن أصابته سراء شكر ، فكان خيراً له ، وإن أصابته ضراء صبر ، فكان خيراً له^(٦) .

فإضافة البعد الروحي لعملية تصبير النفس تجعل لتحمل التعب والأذى والحرمان والآلام في المصائب والإحباطات أربعة أهداف سامية ، تعطى للصبر تأثيراً نفسياً إيجابياً في تنمية الصحة النفسية عند الصابرين المحتسبين . ونلخص هذه الأهداف في الآتي :

أ - الحصول على حب الله لأن الله إذا أحب قوماً ابتلاهم^(٧) .

ب - الإثبات العملي لقوة الإيمان بالله ففي الابتلاء بالمصائب تمحيص للإيمان . قال تعالى : ﴿ أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾^(٨) .

ج - محو الذنوب وخط الخطايا « فما من مسلم يصيبه أذى شوكة وما فوقها إلا كفر الله له بها من خطاياها »^(٩) .

د - الاستبشار بالثواب العظيم في الآخرة الذي ينتظر الصابرين في الدنيا . قال تعالى : ﴿ وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ

والثمرات وبشر الصابرين * الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون * أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون ﴿١٠﴾ .

٤ - الحب وترك العداوة :

يتفق علماء النفس على أن حب الإنسان نابع من حبه لنفسه وحبه لنفسه نابع من حب الناس له ، فالعلاقة بين حب النفس وحب الناس علاقة تأثير متبادل ، فمن يحب نفسه يقدر على حب الناس ، ومن يحب الناس يُحبه الناس ، ومن يحبه الناس يحب نفسه وهكذا .

وحب الإنسان لنفسه نوعان :

١ - حب مرضي : فيه أنانية ورجسية وغرور ، وتكبر وعُجب ، وهو مصدر فساد ، وشقاء ، لأنه حب مبالغ فيه ، وقد يكون رد فعل عكسي لمشاعر النقص وعدم الكفاءة ، فيصبح حيلة نفسية دفاعية ، تخفي مشاعر الذنب والقلق والعداوة تجاه الذات ، ويكون دليلاً على وهن الصحة النفسية .

٢ - حب صحي : وفيه رضا عن الذات ، وتقبل لها ، وثقة فيها ، يدفع إلى تنميتها وتركيتها وحمايتها ، ويدل على الصحة النفسية ؛ لأنه مصدر حب ومنبع كل ثقة وتقبل .

وحب الإنسان للآخرين أعلى من حبه لنفسه ؛ لأن فيه عطاء وتضحية وغيرية . وهو نوعان :

١ - حب طبيعي : وهو عملية نفسية لا إرادية فيه إشباع لدوافع وميول فطرية ، تدفع الإنسان نحو مَنْ يحب ، مثل حب الآباء للأبناء وحب الأديب للأدب ، والشاعر للشعر ، وحب الجمال والخير وغيرها .

٢ - حب تطبع : وهو عملية نفسية إرادية ، يتم فيها ترضية النفس بالناس ، وتنمية ثقتهما فيهم ، وتقبلها لهم ، حتى تحبهم . وهو عملية سهلة إذا كان فيهم ما نحب ، وصعبة إذا لم يكن فيهم ما نحب ، وصعبة جداً إذا كان فيهم ما نكره . من هذا الحب حب الزوج لزوجته ، والأبناء للآباء ، والصديق لصديقه ، وحب الجيران والأهل والزملاء في العمل ، وحب الناس جميعاً . وأعلى من هذا كله حب الإنسان لربه ؛ لأنه منبع كل حب ومصدر كل عطاء .

وتعويد النفس على حب الآخرين مفتاح سعادتها وسعادة غيرها ، ومصدر تماسك المجتمع ، وتنمية الحياة . فمن يُحِبُّ يُحَبُّ ، ويشعر بالأمن والطمأنينة والتقدير والاستحسان

والكفاءة . فالحب المتبادل يشبع حاجات نفسية واجتماعية وجسمية للمحب والمحبوب .
وذهب علماء المناعة النفسية إلى أن مشاعر المودة والمحبة تنشط أجهزة المناعة النفسية
والجسمية ، وتنمي القدرة على مواجهة الأزمات ومقاومة الأمراض (Pearsall, 1987) .

وسبق الإسلام علم النفس الحديث في الدعوة إلى حب الإنسان لأخيه ، وأضاف إلى
أبعاده النفسية والجسمية والاجتماعية بُعداً روحياً ، فجعل من الإيمان أن يحب الإنسان لأخيه
ما يحب لنفسه^(١١) ، وشبه الرسول صلوات الله وسلامه عليه المسلمين في توادهم ومحبتهم
كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو ، سهر الباقون على راحته وحمايته^(١٢) .

وجعل الإسلام لهذا الحب هدفاً ، يدفع إلى الإخلاص فيه ، فربطه بحب الله والرضاوان
في الآخرة . قال الله تعالى في حديث قدسي : « حققت محبتي للمحتابين قتي ، وحققت محبتي
للمتواصلين قتي ، وحققت محبتي للمتصاصحين قتي ، وحققت محبتي للمتزاورين قتي ، وحققت
محبتي للمتبادلين قتي المتحابون قتي على منابر من نور يغطهم بمكانهم النيون والصديقون
والشهداء »^(١٣) . ومن السبعة الذين يظلهم بظله يوم القيامة رجالان تحابا في الله ، اجتمعا
عليه ، وتفرقا عليه^(١٤) . وقال عليه السلام : « والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى
تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا . ألا أدلكم على شيء إن فعلتموه تحاببتم . أفشوا السلام
بينكم »^(١٥) .

ومن علامات حب الإنسان للناس أن يعيش معهم ويخالطهم ، ويهتم بأمرهم ، ويعمل
من أجلهم ، ويتعاون معهم ، ويقضي حوائجهم ، ويدفع عنهم الأذى . وأفضل من هذا
أن يؤثرهم على نفسه ، ويحسن إليهم ، ولا ينتظر منهم جزاء ولا شكورا ، فلا يغضب إذا
جحودوا فضله ، ولا يحزن إذا نكروا جميله ؛ لأنه عمل ما عمل لهم ابتغاء مرضاة الله . قال
تعالى في وصف الأبرار : ﴿ وَيُطْعَمُونَ الطعام على حبه مسكناً ويتيمماً وأسيراً إنما نطعمكم
لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ﴾^(١٦) . وهذا ما يجعل حب الإنسان لأخيه
الإنسان حياً خالصاً مستمراً في كل الظروف والأحوال . وقد جمع الرسول عليه الصلاة
والسلام كل علامات حب الإنسان لأخيه الإنسان فقال : « أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم
للناس وأحب الأعمال إلى الله عز وجل سرور يدخله على المسلم أو يكشف عنه كربة
أو يقضي عنه ديناً ولأن أمشي مع أخي في حاجة أحب إلى من أن أعتكف في هذا المسجد
(مسجد المدينة) شهراً »^(١٧) .

وعظم الإسلام إخلاص الإنسان في حبه لأخيه فيحبه الله وفي الله ، وجعل جزاء هذا حب الله له .

٥ - العفو وترك الانتقام :

يتعرض كل إنسان في تفاعله الاجتماعي للإساءة والظلم ، والجهالة والإفك والبهتان من الآخرين ، أو يتعرض للصدم والمنع والإحباط منهم ، ويشعر بالإهانة وتهديد تقدير الذات ، وتتولد لديه مشاعر التوتر والقلق والظلم ، وتثير فيه ردود فعل غاضبة Hot reactions فيعتدى وينتقم ويحقد ويحسد ، أو ردود فعل يائسة Cold reactions ، فيعجز وينهزم ويقنط ، وهي ردود فعل مؤلمة تؤذي نفسيًا واجتماعيًا وجسميًا (محمد ومرسي ، ١٩٨٧) (Pearsall, 1987) .

وعندما يعفو الإنسان عن ظلمه ، ويصفح عن أساء إليه ، ويتسامح مع من اعتدى عليه ، فإنه يقوم بعملية نفسية إرادية ، تتضمن ضبط النفس ، وتحويل مشاعر وأفكار العداوة والانتقام إلى مشاعر وأفكار مودة ومحبة نحو المعتدى أو الظالم ، فتتحول ردود الفعل من النمط الغضوب إلى النمط الصبور المحتمل Warm style أو من النمط اليئوس إلى النمط الودود المسالم Cool style ، وهي ردود فعل صحية ، تُنشِط أجهزة المناعة النفسية والجسدية ، فالعفو والصفح والتسامح تفيد صاحبها قبل أن تفيد من عفا عنهم . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا »^(١٨) . ففى العفو طمأنينة ومودة ، وشرف للنفس ورفع لها عن ذل الانتقام ، فالخبرة الدارجة في الحياة اليومية تثبت لنا أن ما انتقم أحد لنفسه إلا ذل (ابن القيم ، ١٩٨٢)^(١٩) .

ويقوم العفو عن الناس على التحمل والثقة بالنفس وبالناس ، والحكمة وقوة الإرادة . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « ليس القوى بالصرعة ولكن القوى من ملك نفسه عند الغضب »^(٢٠) .

ولا يكون امتلاك النفس عند الغضب إلا عند القدرة على الانتقام وعدم التجاوب مع أفكار ومشاعر « رد العدوان بالعدوان » والامتناع عن إلحاق الأذى بالمعتدى .

ويتم العفو عن الناس على ثلاثة مستويات :

١ - كظم الغيظ : عملية نفسية فيها غضب من الإساءة وامتناع إرادى عن الانتقام من المسيء ، وتحويل مشاعر الغيظ إلى أفكار ومشاعر تحمل وتقبل . فكظم الغيظ ليس حبسا

للغضب في النفس ، لكنه إعلاء له ، وتصريفه في ابتغاء مرضاة الله وهو هدف صحي نفسياً .

٢ - **الصفح عن الإساءة** : عملية نفسية فيها تقبل إساءة المسيء وتحملها ، فلا نغضب منها ولا نشعر بالإهانة منها ، ونصفح عنه دون توتر أو قلق ، فالصفح عن الإساءة أفضل نفسياً من كظم الغيظ .

٣ - **الإحسان إلى المسيء** : عملية نفسية أعلى من الصفع ، وتقبل الإساءة والمسيء ؛ لأن فيها عطاء ، ومودة ومحبة للمسيء ، وإحسان إليه ، ودعاء له . فالإحسان إلى المسيء عملية نفسية راقية لا يقدر عليها إلا من قوى إيمانه ، وصفت نفسه ، وسما تفكيره . وقد دعت إليه الأديان السماوية ، فمن وصايا المسيح عليه السلام « أحبوا أعداءكم ، وباركوا من يلعنكم ، وعاملوا من يكرهكم معاملة حسنة ، وصلوا من أجل من يسئ إليكم ، ويضطهدكم » .

وأعطى الإسلام للعفو عن الناس معنى ، وجعل له هدفاً ، فأمر به ، ودعا إليه وشجع عليه . قال تعالى : ﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين ﴾^(٢١) وقال سبحانه أيضاً : ﴿ ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ﴾^(٢٢) وقال الرسول عليه الصلاة والسلام : « ألا أنبئكم بما يشرف البنيان ، ويرفع الدرجات ؟ قالوا نعم يا رسول الله . قال : « تحلم عمن جهل عليك ، وتعفو عمن ظلمك ، وتعطي من حرمك ، وتصل من قطعك »^(٢٣) . فالإيمان - كما قال الشيخ محمد الغزالي - يقوم على السماحة والحلم وترك طلب الهلاك للمخطئين ، والتخلي عن السعي للانتقام من المعتدين (الغزالي ١٩٧٠) لأن الإيمان ينزع من النفوس الغل والحقد ، ويجعلها هينة لينة رقيقة ، يسبق حلمها غضبها ، وتغلب حكمتها انفعالاتها .

٦ - **تحرى الصدق وترك الكذب** :

لم يعد تحرى الصدق في القول والعمل^(٢٤) دعوة دينية أخلاقية بل أضحت مطلباً نفسياً وجسماً واجتماعياً ، بعد ما تبين من دراسات كثيرة أن تحرى الصدق ينشط أجهزة المناعة الجسمية والنفسية ، والكذب يثبطها ويضعها . ودعا المعالجون النفسيون والأطباء والمرشدون التربويون إلى الصدق في القول والعمل ، واعتبروه علامة جيدة على الصحة النفسية ، بينما

اعتبروا الكذب من عوامل وهن الصحة النفسية والجسمية . فصدق الإنسان مع الله ومع النفس والناس عملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر الشجاعة والكفاءة والثقة والرضا والحب والتفاؤل . أما كذبه فعملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر الذنب ، والعجز وعدم الكفاءة ، والتوتر والقلق وسوء الظن . وقد توصلت المدرسة السلوكية المعرفية The Cognitive behavior school إلى أن الصدق والأمانة والإخلاص تخفف القلق والتوترات ، وتزيل الاكتئاب . وبينت دراسات أخرى أن عدم الصدق في التعبير عن الانفعالات من العوامل المرتبطة بظهور السل والسرطان . ووجد في دراسات ثالثة أن الكذب حتى في المزاح يحدث تغيرات بيولوجية وفسيولوجية ، تؤثر على الجسم ، وتظهر في رسومات كشف الكذب Polygraphs lie Detector .

وانتهى بارسيل من دراساته في علم المناعة النفسية إلى أن الصدق صحة والكذب مرض وقال : « تحروا الصدق وإن رأيتم الهلكة فيه ، فعاقبته خير في كل الأحوال » .

(Pearsall, 1987 : 307)

والصدق من الناحية الاجتماعية يرفع صاحبه بين الناس ، ويجعله موضع ثقتهم وحبهم وتقديرهم ، ويعلي مكانته الاجتماعية ، ويشبع له الكثير من الحاجات النفسية والاجتماعية ، ويشعره بالأمن والكفاءة في علاقته بالناس . وهذا ما يجعل أهل الصدق والتصديق سعداء ، وأهل الكذب والتكذيب أشقياء (ابن القيم ، ١٩٧٠ : ٢٩) ^(٢٥) .

ورفع الإسلام مكانة الصدق بين الفضائل ، وربطه بالإيمان ، وجعل في تحريره عبادة وأمر به ، وحث عليه ، ووعد الصادقين بالثواب في الدنيا والآخرة . مما جعل للصدق بُعداً روحياً ، يدفع إليه ، ويشجع عليه في كل الأحوال ومع جميع الناس . فتحرى الصدق في القول والعمل تقرباً إلى الله ، يعطي الصدق قيمة أعظم من قيمته الاجتماعية والأخلاقية ، ويبحث عليه في اليسر والعسر ، مع الصديق والعدو . وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلَحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ ، وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ ^(٢٦) وقال : ﴿ فَلَوْ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ﴾ ^(٢٧) .

وقد بين رسول الله عليه الصلاة والسلام ديناميات العمليات النفسية التي يتضمنها الصدق ، فقال : « الصدق طمأنينة والكذب رية » ^(٢٨) . وقال : « عليكم بالصدق فإن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر يهدي إلى الجنة . وما يزال الرجل يصدق ، ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقاً » ^(٢٩) . وقال عليه الصلاة والسلام : « تحروا الصدق وإن رأيتم الهلكة فيه ، فإن فيه النجاة » ^(٣٠) . وعندما سُئل عليه الصلاة والسلام أيكون

المؤمن جباناً ، قال : نعم . قالوا : يكون المؤمن بخيلاً ؟ قال : نعم . قالوا : أيكون المؤمن كذاباً ؟ قال : لا^(٣٠) ، فالكذب وما يؤدي إليه من نفاق وخيانة الأمانة ، وإخلاف للوعد وغش في العمل ، وغدر في العهود والمواثيق ، ينقض الإيمان .

٧ - الذكر وترك الغفلة :

يهدف ذكر الله وشكره إلى تنمية أفكار ومشاعر الإيمان ، وتقوية صلة الإنسان بربه ، وإحساسه بوجوده معه ، وتوكله عليه وقربه منه . ويرتبط ذكر الله وشكره بإشباع الحاجة إلى الدين ، وهى من الحاجات المصدرة التي من إشباعها تشبع حاجات نفسية واجتماعية عديدة ، بها تطمئن النفس ، وتسمو الأفكار ، وتعلو المشاعر ، وتصلح الأعمال ﴿ الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾^(٣١) . وتذكير الإنسان نفسه بربه ، عملية نفسية إرادية ، يتم فيها تحويل أفكار ومشاعر الغفلة والجحود بفضل الله ، إلى أفكار ومشاعر حفظ الله وشكره . فيجده معه ، ويزيده من فضله ، فتصفو روحه ، وتصح نفسه ، ويقوى جسمه . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام لابن عباس رضى الله عنه : « احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك »^(٣٢) .

وذكر الله وشكره في أداء العبادات والمعاملات التي فرضها على عباده : من صلاة وزكاة وصيام وحج وجهاد وقراءة قرآن ، ودعاء وصلة رحم ، وبر للوالدين ، وإحسان إلى الجار ، وحب للناس ، ومساعدة للضعيف ، ونصرة للمظلوم ، وإخلاص في العمل ورضا بالقضاء ، وصبر على البلاء ، وعفو عن المسيء . فذكر الله وشكره فيه عمليات تنشط أجهزة المناعة النفسية والجسمية ، فيها صحتها وشفائنا ، وحمايتنا من الانحرافات والأمراض . وأخير الرسول عليه الصلاة والسلام أن سعادة الإنسان في عبادة الله ، وشقائه في الغفلة عنه ، فقال في حديث قدسي قال رب العزة : « يا ابن آدم تفرغ لعبادتي مملأً صدرك غنى ، وأسد فقرك . وإن لا تفعل ملأت يديك شغلاً ، ولم أسد فقرك »^(٣٣) ويبين عليه الصلاة والسلام ما يحدثه ذكر الله في صلاة الصبح من انشراح للصدر ، وصلاح للنفس . فقال : « يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد . يضرب على كل عقدة عليك ليل طويل فارقد ، فإن هو استيقظ فذكر الله ، انحلت عقدة ، فإن توضأ انحلت عقدة ، فإن صلى انحلت عقده كلها . فأصبح نشطاً طيب النفس . وإلا أصبح خبيث النفس كسلان »^(٣٤) .

وأشار عليه الصلاة والسلام إلى تأثير الصلاة في إصلاح النفوس وتنظيفها من الانحراف والذنوب فقال لأصحابه : « أرايتم لو أن نهراً يباب أحدكم يغتسل منه كل يوم خمس مرات . هل يبقى من درنه شيء » . قالوا : لا يبقى من درنه - أى وسخه - شيء قال : كذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا » ^(٣٥) .

وعرف كثير من علماء النفس في الغرب الآن دور الإيمان في إزالة القلق والتوتر ، وما يبعثه التدين من أمن وطمأنينة ، وما يحققه التردد على الكنائس من صحة في النفوس والأبدان ، فأخذوا يعلمون ما يعلمه المسيح عليه السلام ، وانقسموا في ذلك إلى فريقين : فريق مؤمن أخذ يدعو كالمساوسة إلى الإيمان بالله من أجل التطهير والخلاص في الدنيا والآخرة . وفريق غير مؤمن جعل الدين للدنيا Secularized religion وأخذ يدعو إلى الإيمان بالله من أجل الخلاص من جمح الدنيا ، واعتبروا الدين والكتب الدينية والصلاة في الكنائس مسكنات جيدة للقلق ، ومنشطات ممتازة لأجهزة المناعة النفسية والجسمية (Williams, 1982 : 46) . فهذا الفريق بالرغم من عدم قناعتهم بالدين ، وافقوا الفريق الأول في الدعوة إلى الدين بعد ما تبين من دراسات كثيرة أن القابلية للإصابة بالأمراض عند الأشخاص الذين يذهبون إلى الكنيسة بانتظام أقل منها عند الأشخاص الذين لا يذهبون إليها (Pearsall, 1987 : 310) . أما المؤمنون من علماء النفس والأطباء النفسيين فقد توصلوا من دراساتهم أن الإيمان مصدر الصحة ، ومن أهم عوامل الوقاية من الأمراض والانحرافات من هؤلاء كارل يونج الذى استخلص من دراساته أن كل شخص مضطرب محروم من الطمأنينة التي يمنحها الدين للمؤمنين ، ولن يشفى من اضطرابه إلا بالتدين ، واستعادة الإيمان الحقيقي . ومنهم اليكسيس كاريل الذى أشاد بدور الصلاة في الصحة النفسية والجسمية . فقال : « التقيت كطبيب بمرضى كثيرين ، فشل العلاج الطبى معهم ، ولم يتخلصوا من أمراضهم وأحزانهم إلا بالصلاة ، فالصلاة كالراديوم مصدر إشعاع للطاقة المولدة ذاتياً . فعندما نصلى نربط أنفسنا بالله ، القوة الدافعة في الحياة ، فنشعر بالارتياح عندما نخطبه بخشوع في الصلاة ؛ لأننا نشعر أننا في الطريق الصحيح » (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ١٧٥) .

وقد عرف كثير من علماء النفس المسلمين أيضاً ما يبعثه الإيمان بالله في النفوس من طمأنينة ، وما يحدثه فيها من صلاح ، فأخذوا يدعون إلى الإسلام ، ويحثون على ذكر الله من أجل السعادة في الدنيا والآخرة . فالإسلام دين الرضا والتفاؤل ، والتوكل ، والصبر ، والحب ، والعفو ، والمودة ، وأوامر الله سبحانه ، وحقه الذى أوجبه على عباده ، وشرائعه التى شرعها لهم - كما قال ابن القيم - قرّة العيون ، ولذة القلوب ، ونعيم الأرواح وسرورها ،

وبها سعادتها وفلاحها وكلها ، في معاشها ومعادها . بل لا سرور ولا فرح ولا لذة ولا نعيم إلا بذلك (ابن القيم ، ١٩٨٣ : ٣١) .

واتفق علماء الصحة النفسية المسلمون الآن على أن منهج الإسلام في الحياة رسالة في الصحة النفسية ، واعتبروا المساجد مؤسسات للصحة النفسية ، وحثوا على اعتيادها وتعميرها ، ودعوا إلى الالتزام بمنهج الإسلام في الحياة اليومية والأسرية ، وفي العمل والشارع ، ومع الجيران والأصدقاء ، من أجل صحة النفوس ، وسلامة الأبدان ، وتماسك المجتمعات ، وسعادة الناس في الدنيا والآخرة . فأداء العبادات من صلاة وصيام وحج وزكاة استجابات تساعد على نضوج الشخصية وتنمية الصحة النفسية (Baasher, 1985) .

ومن يقرأ الأبحاث التي قدمت إلى المؤتمر الدولي للصحة النفسية الذي عقدته الجمعية الإسلامية الدولية للصحة النفسية ، الذي عُقد في لاهور بباكستان ١٩٨٥ ، يلمس أن علماء النفس والطب النفسي المسلمين غدوا يدعون إلى ما يدعوا إليه الدعاة والوعاظ من التزام بمنهج الله في العبادات والمعاملات ، بعد أن أدركوا ما لذكر الله من تأثير في تنمية الصحة النفسية ، وفي علاج انحرافاتهما ، وفي وقاية الفرد والمجتمع من كل ما يؤذيه (Abou El- Azayem, & Suef, 1985) فقد لاحظ الدكتور محمد شريف وهو سيكاتري باكتاني انخفاض حالات الاكتئاب في شهر رمضان وعندما عالج ٦٤ مريضاً بالاكتئاب علاجاً طبياً ، وقسمهم إلى مجموعتين : ٣٢ مريضاً أعطاهم العلاج الطبي فقط و ٣٢ مريضاً أعطاهم العلاج الطبي ، وطلب منهم القيام بالليل من الساعة ٢ إلى ٤ صباحاً ، لصلاة التهجد وذكر الله ، وقراءة القرآن ، والدعاء والاستغفار . وبعد أربعة أسابيع وجد أن ٧٨٪ من المجموعة الثانية و ١٥٪ من المجموعة الأولى قد تخلصوا من الاكتئاب (Sharif, 1985) وفي دراسة ثانية أشرف عليها الدكتور جمال أبو العزائم - وهو سيكاتري مصري - على علاج ٢١٨ مدمناً أفيون ، عالج منها ١٣٨ حالة علاجاً طبياً فقط و ٨٠ حالة علاجاً طبياً مع علاج نفسي اجتماعي ديني في مسجد أبو العزائم . ومن متابعة هذه الحالات لمدة خمس سنوات تبين أن نسبة من أقلعوا عن تعاطي الأفيون ، وعادوا إلى ممارسة الحياة العادية في العمل والأسرة ومع الناس في مجموعة المسجد أعلى منها بكثير في المجموعة التي عُولجت طبياً فقط (Abou El- Azayem & Suef, 1985) وقد أرجع أبو العزائم هذا إلى تنمية الإيمان عند مجموعة المسجد عن طريق اعتيادهم الذهاب إليه وكثرة قراءة القرآن ، والصلاة والدعاء . فالإيمان بالله يعطي للإقلاع عن المخدرات هدفاً أقوى من مجرد المحافظة على الصحة ، ويجعل له معنى إيجابياً ، يدفع إليه ويشجع عليه ، ويخفف من مشاعر التوتر والقلق الناتجة عن الحرمان .

٨ - عمل الواجبات وترك الانحرافات :

إذا قام كل إنسان بواجباته ، وحصل على حقوقه صح نفسياً وجسدياً ، وارتقى اجتماعياً . لكن النفس تميل بطبيعتها إلى تحصيل حقوقها أكثر مما تميل إلى أداء واجباتها ، وتركها على هذا الحال يفسدها ويضعفها ، ويقودها إلى الانحراف ، ويخل بموازن الحياة ، التي تقوم على الأخذ والعطاء ، والعدل بين الواجبات والحقوق . فبقدر ما يأخذ الشخص من حقوق ، يعطى واجبات ؛ لأن واجباته حقوق لغيره عليه ، وحقوقه واجبات على غيره له .

من هنا اقتضت الصحة النفسية التزام الإنسان بعمل واجباته ، وتعويد نفسه النهوض بها وعدم التقاعس عنها . فالنفس كالطفل إذا عود الخير وعلمه نشأ عليه ، وسعد به في الدنيا والآخرة . وإذا عود الشر وعلمه شقى وهلك .

وللزام النفس بعمل الواجبات وترك الانحرافات عملية نفسية إرادية ، تتضمن أفكار ومشاعر المسئولية والرضا والصدق والأمانة ، وتدفع إلى الإنجاز والتفوق ، فيشعر الإنسان بالكفاءة والجدارة ، ويحصل على الاستحسان والتقدير ، ويرضى عن نفسه وعن الحياة .

وانشغال ذهن الإنسان بعمل الواجبات ، يطرد عنه أفكار الكسل والتقاعس ، والغش والخداع والخيانة ، أما إذا فرغ عقله من التفكير في واجباته ، اندفعت إليه أفكار الانحرافات وانشغل بها .

فالتبيعة لا تقبل الفراغ كما هو معروف في الفيزياء . (كارنيجي ، ١٩٨٧ : ٦٥) .

وتحتاج مجاهدة النفس إلى صبر ومثابرة ، حتى تتعود على عمل الواجبات ، وترك الانحرافات . والصبر في هذه المواقف أصبح من الصبر في المصائب ؛ لأن الأخير صبر على قضاء لا مفر منه ، صبرنا أو جزعنا ، أما الصبر على الواجبات وترك الانحرافات فصبر اختياري . فكل شخص حر في أن يعمل واجباته ، أو يهمل فيها ، وحر في أن يحجم عن الانحرافات ، أو يقبل عليها . وهو مسئول عن هذا الاختيار . والعامل من يجاهد نفسه ، ويلزمها بواجباتها ، ويعملها عن الانحرافات التي تفسدها .

وواجبات الإنسان في الحياة كثيرة ، موزعة على مجالات الصحة النفسية الأربعة : النفسي والجسمي والاجتماعي والروحي . فعلى كل إنسان واجبات نحو نفسه والناس ، ونحو الله ، وعليه أن يلزم نفسه القيام بها ، دون إفراط ولا تفريط . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « إن لبدنك عليك حقاً ، ولنفسك عليك حقاً ، ولزوجهك عليك حقاً ، ولربك عليك حقاً . فآت كل ذي حق حقه » .

وتتلخص أهم واجبات الإنسان في الحياة في الآتي :
(أ) واجبات نحو النفس : من هذه الواجبات الآتي :

١ - المحافظة على حياته ، والاستفادة من وقته في عمل ما ينفعه ، وينفع الناس ، ويرتقي بالحياة . فلا يؤجل عمل اليوم إلى الغد ، ولا يضيع وقته في أعمال تافهة . فكل يوم - كما قال حسن البصري - تخلق جديد ، على عملنا شهيد ، ولن يعود إلى يوم القيامة . وكل إنسان سوف يحاسب على عمره ، ويسأل عما عمله فيه . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « لا تزول قدما عبد يوم القيامة ، حتى يسأل عن عمره فيما أفناه ، وعن عمله فيما فعل فيه ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيما أنفقه ، وعن جسمه فيما أبلاه »^(٣٦) .

٢ - الاجتهاد في اختيار الزوجة (أو الزوج) المناسبة ، واختيار العمل المناسب لقدراته وميوله ، فاختيار الزوجة والعمل أهم قرارين يتخذهما الإنسان في حياته ، يقوم عليهما سعادته أو شقاوته في الحياة .

٣ - الاجتهاد في صحبة الصالحين ، ومجالسة الجادين في الحياة ، وملازمة المخلصين في أعمالهم ، والابتعاد عن المفسدين والمستهترين والفشاشين ، فلا ينكر أحد التأثير المتبادل بين الأصدقاء . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الخليل على دين خليله فلينظر كل منكم من يخال »^(٣٧) . وقال : « إنما مثل المجلس الصالح والمجلس السوء كحامل المسك ونافع الكير . فحامل المسك : إما أن يحذيك وإما أن تبتاع منه وإما أن تجد منه ريحاً طيباً . ونافع الكير : إما أن يحرق لباسك وإما أن تجد منه ريحاً خبيثة »^(٣٨) .

٤ - المحافظة على الصحة بإشباع حاجات جسمه بالقدر المناسب ، وبأساليب مشروعة ، فيعتدل في طعامه ، وينظم نشاطه وراحته ونومه ، ويحافظ على مظهره وحيويته ، فتصح الجسم من صحة النفس (Maslow, 1970) (نجاتي ، ١٩٤) .

٥ - حفظ صحة النفس وحمايتها وتركيتها ، بإشباع حاجاتها النفسية والاجتماعية والروحية ، وفهم قدراتها وإمكاناتها ومواهبها ، وتنمية أفكار ومشاعر السعادة ، وطرده أفكار ومشاعر العداوة والشقاء ، بالتجاوب مع الأولى ، وعدم التجاوب مع الثانية . فكل إنسان يستطيع ضبط وتوجيه أفكاره ومشاعره اللاإرادية بالتحكم في سلوكياته الإرادية .

(ب) الواجبات الاجتماعية :

تهدف أداء هذه الواجبات إلى ربط الإنسان بغيره ، وتنمية مشاعر المودة والمحبة ، والثقة والتعاون بين الناس ، وتحسين الحياة الاجتماعية . ومن هذه الواجبات الآتي :

١ - تكوين الأسرة بالزواج ، وإنجاب الأطفال ، ورعايتها ووقايتها من الانحراف ، وطاعة الوالدين ، وصلة الرحم ، وحب الزوجة والأولاد ، وتوفير سبل الحياة الكريمة لهم ، والاجتهاد في إرضائهم ، وتحمل أذاهم ، والعفو عن أخطائهم ، وسعة الصدر معهم . قال عليه الصلاة والسلام : « خيركم خيركم لأهله ، وأنا خيركم لأهلي » .

٢ - مشاركة الناس أفراحهم وأتراحهم ومساعدتهم على تنمية أنفسهم وحمايتهم من كل ما يهدد حياتهم وأموالهم وأعراضهم ودينهم وعقولهم ، وعليه زيارة المريض ، ومواساة المصاب ، ومساعدة المحتاج ، ونصرة المظلوم ، ومنع الظالم من الظلم ، ومعاونة المنكوب ، وتشميت العاطس ، واتباع الجنازة . قال البراء بن عازب : « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبادة المريض ، واتباع الجنائز ، وتشميت العاطس ، وإبرار المقسم ، ونصرة المظلوم ، وإجابة الداعي ، وإفشاء السلام »^(٣٩) .

ويتفق علماء النفس الحديث على أن سعادة الفرد وتماسك الجماعة مرهونة بقيام كل فرد بواجباته نحو الناس القريب والغريب ، الجار والبعيد ، البار والفاجر . سواء اعترفوا بفضله ، أو جحدوا به ، فعليه أداء الواجب من أجل الواجب ، والعطاء حياً في العطاء ، وفرحاً به (كارنيجي ، ١٩٨٧) .

أما الإسلام فجعل لأداء الواجبات نحو الناس هدفاً أسمى من حب الواجب ، أو الفرح بالعطاء ، فأمر بمخالطة الناس ، وتحمل أذاهم ، ومساعدتهم ابتغاء مرضاة الله حتى يخلص الفرد في أداء واجباته للناس . قال تعالى : ﴿ الذي يؤت ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى ﴾^(٤٠) .

وغلظ الإسلام الإهمال في أداء الواجبات الاجتماعية واعتبرها إهمالاً في الواجبات نحو الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني . قال : يارب وكيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدي فلان مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ؟ يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني . قال : يارب كيف أطعمك وأنت

رب العالمين . قال : أما علمت أنه قد استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه ؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي ؟ يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني . قال : يارب وكيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ قال : استسقاك عبدي فلان فلم تسقه . أما إنك لو سقيته لوجدت ذلك عندي ،^(٤١) .

(جـ) الواجبات نحو العمل :

يهدف أداء هذه الواجبات إلى إشباع الحاجة إلى الإنجاز والتفوق والشعور بالكفاءة ، والاستمتاع بخبرات النجاح ، والحصول على الأجر والمكافآت والترقي . فالعمل الجاد وسيلة الإنسان لتعمير الأرض ، وزيادة الإنتاج ، وإشباع الحاجات ، وتحسين الحياة (Johns, etal, 1976) ومن واجبات الإنسان نحو العمل الآتي :

١ - حسن اختيار العمل ، باستشارة المرشدين المهنيين في المدرسة والجامعة ومراكز الإرشاد عند اتخاذ قراره في هذا المجال . فاختيار العمل غداً علماً وفناً ، له علومه وأدواته وتقنياته .

٢ - الحصول على اكتساب المهارات والخبرات ، وتنمية القدرات والمعلومات التي تساعد على حسن أداء العمل ، والإبداع فيه . فكل شخص مسئول عن الارتقاء بعمله ، وزيادة إنتاجه ، والإبتكار فيه . ويخطئ من يحسن في أداء واجبات عمله الخاص ، ويهمل في أداء عمله الحكومي فأمانة العمل واحدة ، والإخلاص فيه واجب في كل الأحوال والأوقات ، لا فرق في ذلك بين عمل حكومي أو غير حكومي . ويخطئ من يلتحق بدورة تدريبية ولا ينتظم في حضورها ، ويضيع وقتها ، فحضور التدريب واجب وجب أدائه ؛ لأن التدريب أفضل وسيلة لتنمية المهارات ، وزيادة الخبرات ، وتجديد المعلومات في العمل .

٣ - المحافظة على وقت العمل ، والالتزام بمواعيد الحضور والانصراف ، واحترام الوقت ، وعدم إضاعته في غير مسئوليات العمل . فوقت العمل وأدواته وخاماته وأمواله أمانة عند من يعمل فيه ، سواء حصل على حقوقه كاملة أو منقوصة ، في حضور صاحب العمل أو في غيابه ، وسواء كانت أموال العمل حكومية أو غير حكومية . فكل شخص مسئول عن أداء أمانته ، حتى يكون من المكرمين الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون^(٤٢) .

(د) الواجبات نحو الله :

ويهدف أداء هذه الواجبات إلى إشباع الحاجة إلى الدين ، وتنمية الإيمان بعمل ما يرضى الله . وتتلخص الواجبات في الآتي :

- ١ - الإيمان بالله ولا نشرك به أحدا .
 - ٢ - طاعته في عمل ما أمر به من عبادات ومعاملات .
 - ٣ - الابتعاد عما نهى عنه من الفواحش ما ظهر منها وما بطن .
 - ٤ - التوبة من الأخطاء والمعاصي التي تقع فيها فالإنسان ليس معصوماً .
- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل : « هل تدري ما حق الله على العباد . قلت : الله ورسوله أعلم . قال : فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئاً . ثم قال : هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ؟ . قلت : الله ورسوله أعلم . قال : لا يعذبهم »^(٤٣) .

وقد جعل الله طاعته في عمل ما أمر به من واجبات نحو النفس والناس والعمل والأسرة ، ونهى سبحانه عن كل ما يؤذى الفرد والجماعة ، ويفسد الحياة . وهذا يعني أن الإسلام جعل أداء الواجبات في الحياة اليومية الدينية حقوقاً لله على العباد ، وأثاب عليها « ففي بضع أحدكم صدقة » « واللقمة تضعها في فم زوجك صدقة » واجتهادك في العمل وتحصيل العلم وقضاء حوائج الناس عبادة (مرسى ، ١٩٨٧) .

سيكولوجية مجاهدة النفس :

وتتضمن مجاهدة النفس في عمل الواجبات وترك الانحرافات في المجالات الجسمية والنفسية والاجتماعية والروحية عمليتين رئيسيتين : تنشيط أفكار ومشاعر عمل الواجبات بإنفاذها ، والتعود على أدائها ، وإضعاف أفكار ومشاعر عمل الانحرافات ، أو التقاعس عن الواجبات ، بعدم التجاوب معها فتخبو وتنطفئ . وتقوم هاتان العمليتان على الأسس الآتية :

- ١ - معرفة النفس : وقدراتها وميولها وطموحاتها ودوافعها ، وتبصيرها بواجباتها وحقوقها وسلوكياتها ، وجوانب الضعف والقوة فيها . فمعرفة الإنسان بنفسه ، تجعله قادراً على تقبلها ، والتعامل معها بواقعية ، وتوجيهها إلى عمل ما يزيكها وينفعها ، وإبعادها عما يفسدها ، وتكليفها ما تقدر عليه .

لذا يسعى المرشدون التربويون والمهنيون والمعالجون النفسيون في عمليات الإرشاد والعلاج ، إلى تنمية معرفة الفرد بنفسه . فمعرفة النفس - كما قال الأستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتي - تساعد على ضبط شهواتها وأهوائها ، ووقايتها من الغواية والانحراف ، وتوجيهها إلى الطريق القويم ، طريق الإيمان والعمل الصالح ، مما يهيئ صاحبها للحياة الآمنة والسعادة في الدنيا والآخرة (نجاتي ١٩٨٠ : ١٩) .

٢ - الإخلاص في أداء الواجبات : فالإخلاص عملية نفسية تنشط أفكار ومشاعر الصدق في العمل ، والاستمتاع بأدائه ، والرضا به ، وتدفع إلى الدقة والتفوق . والفرق بين الرياء والإخلاص في أداء العمل ، يكمن في الدافع لإتقان العمل ، والحاجة إلى المراقبة . فالمرائي يعمل واجباته رغبة في الأجر والمدح والثناء ، أو خوفاً من العقاب والذم والتوبيخ . فإذا أُعطي اجتهد وإذا مُنِع تقاعس ، وإذا شعر بالخوف من العقاب نشط في الأداء ، وإذا أمن العقاب تراخى وأهمل . فالرياء عملية نفسية تتضمن أفكار ومشاعر الكذب ، والنفاق ، وعدم الثقة في النفس والناس . والمرائي لا يعمل من نفسه ، فهو في حاجة إلى مراقبة من الناس ومتابعتهم .

أما المخلص في أداء واجباته ، فيعمل من أجل العمل ، ويحب العطاء من أجل العطاء ، ويقوم بواجباته إذا كان وحده أو مع الناس ، ويؤديها سواء حصل على الثواب أو مُنِعَه . فهو يعمل من نفسه ، ولا يحتاج إلى مراقبة من الناس ومتابعة منهم . وهذا يجعل الإخلاص روح العمل ، ومصدر الدقة فيه ، ومنبع التفوق والابتكار فيه .

وتضع كل مهنة أخلاقيات تحكم سلوكيات العاملين فيها ، وتلزمهم بالإخلاص في العمل حباً فيه ، ورغبة في العطاء . وتترك المراقبة في العمل لضمير العامل ، وتمسكه بأخلاقيات مهنته . وتلزم بعض المهن العاملين الجدد فيها ، أداء قسم الإخلاص في أداء واجبات العمل في كل الأحوال ، مثل القسم الذي يؤديه الوزراء ، ووكلاء الوزارات والقضاة والضباط ، والأطباء وغيرهم . ويعتبر هذا القسم رقيباً وملزماً للعامل على الإخلاص في عمله ، ومن يخنث في هذا القسم فقد حان شرف المهنة ، وتعدى على أخلاقياتها .

أما الإسلام فقد أمر بالإخلاص في العمل لهدف أسمى من شرف المهنة ، وأرقى من أخلاقياتها ، فحث كل شخص على أداء واجباته بدقة ، ابتغاء مرضاة الله ، وطلب منه أن يتعهد نيته ، ويجعل قصده من أداء واجباته نحو نفسه والناس والعمل والأسرة

طاعة الله وتقرباً إليه ، فيكون إخلاصه فيها أقوى وأشد ، فيتقن عمله ، ويحافظ على وقته ؛ لأن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه . ويُحسن إلى الناس ولا ينتظر منهم جزاء ؛ لأنه يحسن إليهم لوجه الله لا يريد منهم جزاء ولا شكورا .

فالإخلاص عندما يكون لشرف المهنة وأخلاقياتها ، لا يخلو من رياء ونفاق ، ولا تسلم النوايا فيه من شوائب الغش والخداع ، فيخرج بعض العاملين على أخلاقيات مهنتهم ، ويحشون في قسمهم ، ولا يحافظون على شرفها ، ولا يقومون بواجباتها من أنفسهم ، خاصة إذا أمنوا العقاب ، أو كان في تعديهم على أخلاقها مكافأة أكبر من أجورهم الرسمية . وهذا ما يجعل الإخلاص للمهنة وشرفها في حاجة إلى مراقبة الرؤساء للمرؤوسين في كل المستويات . فكثير من العاملين يحسنون العمل في حضور الرؤساء ، ويتفაცسون عنه في غيابهم . ويدرك الخبراء في الإدارة أن الرقيب في حاجة إلى رقيب ، وفي حاجة إلى من يساعده ، ويترتب على أخطاء الرقيب ومساعدته مساوئ كثيرة في العمل وفي المجتمع .

أما عندما يكون الإخلاص في العمل لله ، فإن العامل يعمل من نفسه ، ولا يحتاج إلى مراقبة من أحد ، لأنه يشعر بمراقبة الله له في كل مكان في السر والعلن ، ويخلص في أداء واجبات عمله ، وينتظر الثواب من الله في الدنيا والآخرة .

لذا كان من الضروري إعطاء العمل إلى العامل صاحب الدين ، ففي اعتقاده بوجود إله - كما قال الأستاذ الدكتور عبد العزيز القوصي - يراقب ويتابع ويأمر وينهي ، ويحاسب على النوايا والسرائر ، وما يدفعه إلى الإخلاص في العمل ، فلا يتساهل مع نفسه في أداء واجب ، ولا يقف عندما يرضى الرؤساء والزملاء ، ويعمل واجباته في حضورهم أو غيابهم ، أثابوه أو منعوه ؛ لأن غايته في الحصول على الرضا والثواب من الله (القوصي ، ١٩٧٥ : ١٠٥) .

٣ - تقويم الجهود ومحاسبة النفس أولاً بأول ، وتصحيح مساراتها في أداء الواجبات ، فلا يجعل أداء واجب يمنعه من أداء الواجبات الأخرى . فلا تغطي واجبات العمل على واجبات الأسرة ، ولا تشغله واجباته نحو نفسه عن واجباته نحو الناس ، ولا يُفَرِّط في واجباته الجسمية ، ويُفَرِّط في واجباته الروحية .

ويتم تقويم الجهود ومحاسبة النفس في ضوء إمكانياتها وقدراتها ، والواجبات المطلوبة منها ، والظروف التي تحيط بها ، فلا نقسو عليها ، ولا نتساهل معها ، فإن تركت واجباً أو قصرت فيه ، ألزمتها بقضائه ، وإن أخطأت وعملت محرماً أو ممنوعاً أصلحناها ، وأرجعناها عن الخطأ . فالإنسان في عمله اليومي كالتاجر الذي يمسك بدفاتر محاسبة يومية وأسبوعية وشهرية وسنوية ، ليعرف مسارات تجارته ، ويقف على المكسب والخسارة ، حتى لا يفاجأ بخسارة فادحة ، لا يمكن تعويضها . فمحاسبة الإنسان لنفسه ، وتقويمه لجهوده ، يوقفه على جوانب القوة والضعف والإفراط والتفريط في واجباته ، فيصلح أمر نفسه قبل أن يحاسبه الآخرون على أخطائه في الدنيا ، وقبل أن يحاسبه الله عليها في الآخرة . قال سيدنا عمر رضي الله عنه : « حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ، وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم » .

٤ - عدم الإصرار على الخطأ والرجوع عنه : فعند تقويم الجهود ومحاسبة النفس قد نكون موفقين فنحمد الله ونشكره . فبه تتم الصالحات ، وثابر في طريق النجاح . وقد نكون مقصرين في بعض الواجبات أو مرتكبين لبعض الأخطاء ، فتتوب عنها ونرجع عنها ، ونصلح ما ترتب عليها .

وتتضمن التوبة - كما قال الإمام الغزالي - علم وحال وفعل ، أي معرفة ووجدان ونزوع ، ففيها معرفة بالخطأ وأضراره ، وندم وأسف على فعله ، ورغبة وإرادة في تركه ، وعزم وإصرار على عدم العودة إليه ثانية . (الغزالي ، ١٩٨٦ : ٣٧) . فالتوبة عملية نفسية صحيحة يتم فيها التخلص من مشاعر الذنب ، وتحويل أفكار العجز والتشاؤم ، والخط من شأن الذات إلى أفكار ومشاعر كفاءة وتفاؤل ، ورفع من شأن الذات ، فبيعت في النفس تفاؤلاً ورضاً ، وإقبالاً على الحياة ، ورغبة في الإصلاح وترك الأخطاء .

ويحرص المعالجون النفسيون على علاج مشاعر الذنب العصابي عند المجرمين والمجانين والمضطربين نفسياً ، عن طريق تبصيرهم بأخطائهم وذنوبهم بموضوعية ، فلا يلومون أنفسهم لوماً زائداً ، ولا يبالغون في تحقيرها ، باعتبار أن أخطاءهم محتملة ، يمكن الإقلاع عنها والتخلص منها .

واهتم القساوسة بتشجيع المخطئين والمذنبين على الاعتراف في الكنيسة بذنوبهم ، والندم عليها ، وتركها وعدم العودة إليها ويعتبرون جلسات الاعتراف من عوامل تخفيف قلق الشعور بالذنب .

أما الإسلام فقد جعل التوبة من الخطأ كالصلاة ، فرض عين على كل مسلم ، ورغب فيها ، وذر من يستكثر ذنوبه ويستعظمها ، ويقنط من رحمة الله . قال تعالى : ﴿ قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ﴾^(٤٤) وقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « لو أخطأ أحدكم حتى ملأ ما بين السماء والأرض ثم تاب تاب الله عليه »^(٤٥) .

فباب التوبة من الخطأ مفتوح دائماً أمام المخطئين ، لكي يتوبوا ويتخلصوا من التوترات ومشاعر الذنب العصابي neurotic feelings of guilt التي تظهر العصاب والذهان ، وقد تدفع إلى الانتحار .

والتوبة التي تعالج الذنوب ، وتخفف التوترات ، ليست كلمات تقال ، ولا حركات تؤدي ، لكنها إخلاص في النية على ترك الخطأ ، وإقلاع فوري عنه ، وعزم صادق على عدم العودة إليه . قال تعالى ﴿ الذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ﴾^(٤٦) .

وتتضمن التوبة النصوح ، وتحمل الإنسان مسئولية الأضرار التي لحقت الآخرين بسبب خطئه ، وتعويضهم عنها ، وطلب العفو منهم (الغزالي ، ١٩٨٦) . فتقبل المخطيء لمسئوليته ، وسعيه إلى إصلاحها ، تشعره بالكفاءة ، والرضا عن نفسه وعن الناس . أما إذا كان الخطأ في حق الله ، فيكفي تركه ، والندم عليه ، وعدم العودة إليه ، والاجتهاد في عمل ما يرضي الله الذي « ييسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ، وييسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل »^(٤٧) ، ويدل سيئات التائب حسنات وهو الغفور الرحيم^(٤٨) .

وقد عظم الإسلام التوبة ، ورفع من شأن التوابين ، وجعل توبتهم عملاً تعبدياً ، يحبه الله ، ويفرح به . قال رسول الله عليه الصلاة والسلام : « الله أفرح بتوبة عبده حين يتوب ، من أحدكم كان على راحلته بأرض فلاة ، فانفلتت منه ، وعليها طعامه وشرابه ، فأيس منها ، فأتى شجرة فاضطجع في ظلها . وقد أيس من راحلته فبينما هو كذلك إذ هو بها قائمة عنده ، فأخذ بخطامها . ثم قال من شدة الفرح ، اللهم أنت عبدى وأنا ربك ، أخطأ من شدة الفرح »^(٤٩) . وقد جعل الله باب التوبة

مفتوحاً أمام التائب ، مهما تعددت أخطاؤه ، وتكررت ذنوبه ، ففي كل مرة يفرح الله بتوبته لأن فيها اعتراف من التائب بوجود إله غفور . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن عبداً أذنب ذنباً . فقال : رب أذنبت ذنباً فاغفر لي . فقال ربه : عِلِّمْ عَبْدِي أَنْ لَهُ رَبّاً يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ ، غفرت لعبدي . ثم مكث ما شاء الله ثم أذنب ذنباً . فقال : رب ، أذنبت آخر فاغفره ، فقال : عِلِّمْ عَبْدِي أَنْ لَهُ رَبّاً يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ ؟ غفرت لعبدي . ثم مكث ما شاء الله ، ثم أذنب ذنباً فقال : رب ، أذنبت آخر فاغفره لي . فقال : عِلِّمْ عَبْدِي أَنْ لَهُ رَبّاً يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ ، غفرت لعبدي ثلاثاً فليعمل ما شاء »^(٥٠) ما دامت توبته توبة نصوحاً .

الهوامش

- (١) سورة آل عمران : آية ١٣٤ .
- (٢) الترمذى .
- (٣) سورة البقرة : آية ٢١٦ .
- (٤) من حديث رواه الترمذى .
- (٥) من حديث متفق عليه .
- (٦) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام . رواه مسلم .
- (٧) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام . رواه الترمذى .
- (٨) سورة العنكبوت : الآية ٢ ، ٣ .
- (٩) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام ، متفق عليه .
- (١٠) سورة البقرة : الآية ١٥٥ - ١٥٧ .
- (١١) من حديث رواه الشيخان .
- (١٢) من حديث رواه البخارى .
- (١٣) حديث في الجامع الصغير رواه الترمذى أيضاً .
- (١٤) من حديث للرسول عليه الصلاة والسلام . متفق عليه .
- (١٥) رواه مسلم .
- (١٦) سورة الإنسان : الآية ٨ ، ٩ .
- (١٧) من حديث متفق عليه .
- (١٨) مدارج السالكين ج ٢ .
- (١٩) رواه البخارى .
- (٢٠) سورة آل عمران : الآية ١٣٤ .
- (٢١) سورة فصلت : الآية ٣٤ .
- (٢٢) رواه الطبرنى .
- (٢٣) الصدق نوعان : صدق الأقوال وهو الإخبار بالحقيقة ويسمى بصدق اللسان . وصدق الأفعال وهو الإخلاص في العمل بحيث يتسق الظاهر مع الباطن .
- (٢٤) ابن القيم : زاد المعاد في هدى خير العباد .

- (٢٥) سورة الأحزاب : آية ٧٠ .
- (٢٦) سورة محمد : آية ٢١ .
- (٢٧) رواه الترمذي .
- (٢٨) من حديث رواه مسلم .
- (٢٩) رواه ابن أبي الدنيا .
- (٣٠) رواه مالك .
- (٣١) سورة الرعد : آية ٢٨ .
- (٣٢) من حديث متفق عليه .
- (٣٣) الترمذي .
- (٣٤) متفق عليه .
- (٣٥) رواه البخاري ومسلم .
- (٣٦) رواه الترمذي .
- (٣٧) رواه البخاري .
- (٣٨) رواه البخاري .
- (٣٩) متفق عليه .
- (٤٠) سورة الليل : الآية ١٨ - ٢١ .
- (٤١) رواه مسلم .
- (٤٢) من تفسير آيات ٣٢ ، ٣٥ من سورة المعارج .
- (٤٣) من حديث متفق عليه .
- (٤٤) سورة الزمر : ٥٣ .
- (٤٥) رواه ابن ماجه .
- (٤٦) سورة آل عمران : ١٣٥ - ١٣٦ .
- (٤٧) من حديث رواه مسلم .
- (٤٨) من تفسير آية ٧٠ من سورة الفرقان .
- (٤٩) رواه مسلم .
- (٥٠) رواه البخاري .

المراجع

- ابن حزم ، على . كتاب الأخلاق والسير . مجموعة الروائع الإنسانية لانسكو ، السلسلة العربية . بيروت : اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، ١٩٦١ .
- ابن القيم ، محمد بن أبي بكر . زاد المعاد في هدى خير العباد . ج ٣ مراجعة طه عبد الرؤف طه . القاهرة : مكتبة الحلبي ١٩٧٠ م .
- مدارج السالكين (ج ٢) . بيروت : دار التراث ، ١٩٨٢ .
- الروح . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٢ م (أ) .
- رسالة في أمراض القلوب . الرياض : دار طيبة ، ١٩٨٣ م .
- ابن مسكويه ، على أحمد بن محمد . تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . القاهرة : مكتبة صبيح ، ١٩٥٩ .
- الغزالي ، أبو حامد . إحياء علوم الدين ج ٣ . بيروت : دار المعرفة ، ١٩٦٧ .
- الغزالي ، أبو حامد . التوبة . من إحياء علوم الدين . القاهرة ، ١٩٧٦ .
- الغزالي ، محمد . خلق المسلم . القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٤ م .
- القوصي ، عبد العزيز . أسس للصحة النفسية . القاهرة : النهضة المصرية ، ١٩٧٥ م .
- الكيلاني ، نجيب . قصة الإيدز . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٧ .
- المقدسي ، أحمد عبد الرحمن بن قدامة . مختصر منهاج القاصدين . تحقيق شعيب عبد القادر القادر الأرثووط . دمشق البيان ، ١٩٧٨ .
- برنهارت ، ك . علم النفس في الحياة العملية . ترجمة إبراهيم عبد الله محيى (ط ٣) بغداد : مطبعة العاني ، ١٩٦٧ .
- عزب . العلاج السلوكي . القاهرة : الأنجلو ، ١٩٨١ .
- فرحان ، إسحاق أحمد . التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة . عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٣ .

- كارنيجي ، داييل . ددع القلق وابدأ الحياة (ترجمة) بيوت دار مكتبة الهلال ١٩٨٧ .
- محمد ، محمد عودة ومرسى ، كمال إبراهيم : الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام (٢٧) . الكويت : دار القلم ١٩٨٦ م .
- مرسى ، كمال إبراهيم ، تعريفات الصحة النفسية في الإسلام وعلم النفس . بحث نوقش في مؤتمر ، إسلامية المعرفة (قضايا المنهجية والعلوم الإسلامية) الخرطوم ، بجمهورية السودان في يناير ١٩٨٧ وقيل للنشر بمجلة كلية الشريعة بجماعة الكويت ، ١٩٨٨ .
- نجاتي ، محمد عثمان القرآن وعلم النفس . القاهرة : دار الشريف ، ١٩٨٠ .
- نجاتي ، محمد عثمان . مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف نشرة الطب الإسلامي ١٩٨٤ م ، ٣ (٥) ٥٠٧ - ٥١٨ .

Abou El-Azayem, G & Suef, M Comparative evaluation of the Voluntary treatment of opium dependents. World islamic Association for Mental Health (WIAMH) Cairo, 1985 .

Ammar, S. The role of physician to consolidate the islamic Values during his duty in tunisia 6 WIAMH) Frist International congress, 1985. 41 - 44 .

Baashet, T. A. The meaning of mental health. (WIAMH) First of International congress, 1985 : 12 - 17 .

Dicaprio, N. S. The good life models for a healthy personality . NeW Jersey : Prentic - Hall. 1976 .

Hoffnan. N. S. A New World of health. New York : Hill, 1977 .

Johns, E. B. Sutton. W.C & Cooly, B.A. Health for effectiva Living (6thed.) New York : Mc Graw Hill Co . 1976 .

**Maslow, A. H. Motivation and personality (2nd ed) . New York Harper &
Row Publ . 19670 .**

Pearsall, P. Snper Immunity . New York : Mc Gaw Hill CO., 1987 .

**Sharif, M. Tahijjad (pre-dewn prayers) therapy in depression illness. WIAMH,
First International congress, 1985. 57 - 50 .**

**Williamson, R. C. Marriage and famtily relations (2nd ed.) New York : Wiley,
1972 .**

الآراء النفسية عند الماوردي
أ.د. محمد عبدالظاهر الطيب

الماوردي وعصره وكتبه :

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي (نسبة إلى بيع الماورد) ولد بالبصرة عام ٣٤٦هـ ونشأ بها ثم استوطن بغداد .

وهو من أعلام المسلمين في القرن الخامس الهجري (أبو الحسن البصري ، ١٩٨١ ص ٣) .

ولم يكن الماوردي من أسرة سليمة علم وأدب ، ولكن من أسرة تبيع ماء الورد ، فأنشأ نفسه بنفسه ، محباً للعلم والعلماء (محمد سليمان داود وآخر ١٩٧٨ ، ص ٣)

ولقد تميز عصره بضعف السلطة السياسية ، وسيطرة البويهيين على الحكم ، حيث عاثوا في الأرض فساداً ، يتلاعبون بالخلفاء العباسيين ، يسجنونهم ويعزلونهم ... وفي هذا الجو الذي شاع فيه الإرهاب السياسي تمتع الماوردي بتقدير من الخلفاء البويهيين ، يعتمدون عليه في المفاوضات السياسية لإصلاح ذات البين ، وتقريب وجهات النظر ، فيأخذون بآرائه . يحترمون أحكامه . (المرجع السابق ص ٤) .

وبعد عمر حافل امتد ستة وثمانين عاماً مات الماوردي في ربيع الأول سنة ٤٥٠هـ (٢٦ مايو سنة ١٠٥٨ م) .

ودفن بمقبرة باب حرب ببغداد . وترك لنا ذخراً من مؤلفاته في مجالات متعددة :

١ - التفسير : النكت والعيون في تفسير القرآن الكريم .

٢ - الفقه : كتاب الحاوي .

٣ - إعلام النبوة .

٤ - السياسة :

أ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية .

ب - تسهيل النظر وتعجيل الظفر .

ج - نصيحة الملوك .

د - الوزارة .

هـ - الأدب والنحو :

أ - البغية العليا في أدب الدين والدنيا .

ب - الأمثال والحكم .

ج - العيون في اللغة.

(المرجع السابق ، ص ٢٤ - ٣٠) .

الإنسان :

يرى الماوردى أن الإنسان مدنى بطبعه (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٧٣ ، ص ١٣٢) وهو في ذلك يتفق مع ما جاء في كتاب أرسطو « السياسة » من أن « الطبع يدفع الناس بغرائزهم إلى الاجتماع السياسى » (أرسطو ، د . ت ، ص ٩٧) ، ويتفق أيضاً مع ما ذكره ابن خلدون في « المقدمة » (ابن خلدون ، ١٩٦٥ ، ص ٤٢٠) .

فالإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوانات ، فبعض الحيوانات تستقل بنفسها عن جنسها وأما الإنسان فمفتقر إلى جنسه ؛ لأنه اختص بكثرة الحاجة ، ويستند الماوردى لقوله تعالى : ﴿ وخلق الإنسان ضعيفاً ﴾ [النساء : ٢٨] .

ويرى الماوردى أن الطغيان يصير سمة في الإنسان إذا استغلب ويستند في ذلك إلى قول الله عز وجل : ﴿ كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ﴾ [العلق ، ٦ ، ٧] . فذل الحاجة ومهانة العجز يمنعان من الطغيان ، ويدعو الماوردى إلى التوازن بين أمور الدنيا وأمور الدين ويدعو إلى الأخذ من الدنيا بنصيب ، ويستند إلى قوله تعالى : ﴿ فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب ﴾ [الشرح : ٧ ، ٨] . أى إذا فرغت من أمور دنياك ، فانصب في عبادة ربك . (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٧٣ ، ص ١٤٣) .

ولقد أرهص الماوردى بما توصل إليه علماء النفس من أن الإنسان يتفاعل مع بيئته يؤثر فيها ويتأثر بها وأن العلاقة بينهما علاقة تفاعلية ، حيث يعتبر صلاح الدنيا من وجهين : الوجه الأول : ما تنظم به أمور الدنيا في جملتها . الوجه الثانى : ما يصلح به حال كل واحد من أهلها .

فاستقامة وضع الناس في الدنيا ، تستدعى صلاح الوجهين معاً ؛ لأن من صلح من الأفراد مع فساد الدنيا ، سيتعدى إليه فسادها . ومن فسد حاله مع صلاح الدنيا لم يجد لصلاحها لذة ؛ لأن الإنسان دنيا نفسه ، فلا يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه .

صلاح حال الدنيا :

وضع الماوردى ستة قواعد لصلاح حال الدنيا هي :

القاعدة الأولى : دين متبع ، فالدين يصرف النفوس عن أهوائها وشهواتها ، ورقيب على النفس فى خلواتها ، أى أنه الضمير الإنسانى .

القاعدة الثانية : سلطان قاهر : إن السلطان القاهر يجمع الأهواء والقلوب المختلفة ، ويقضى على الفتن الداخلية ، فالنفس الإنسانية ، طبعت على حب المغالبة والمنافسة ، فلا بد من سلطان يردع المخطئ ويحافظ على الضعيف . ويحدد واجبات السلطان بأنها :

١ - حفظ الدين .

٢ - حراسة الدولة .

٣ - عمارة البلدان .

٤ - العدل فى الأموال من جهة الأخذ والعطاء .

٥ - إقامة المحاكم ورد المظالم .

٦ - إقامة الحدود .

٧ - اختيار العاملين بشرط أن يكونوا من أهل الكفاية .

القاعدة الثالثة : العدل الشامل : فالعدل يدعو إلى الألفة والطاعة وأمانة السلطان ، والعدل قد يكون من الإنسان مع من هو دونه ، كالسلطان مع الرعية ، فيحكم بينهم بالحق ، وقد يكون بإخلاص الطاعة وبذل النصرة ، وصدق الولاء ، كالرعية مع السلطان . وقد يكون مع الأكفاء ، وذلك بترك التطاول على الآخرين ، وكف الأذى عنهم .

القاعدة الرابعة : أمن عام : لكى تطمئن النفوس ، فيسكن البرىء ويأنس الضعيف وينطلق الناس إلى مصالحهم آمنين على نفوسهم وأموالهم وأهلهم .

القاعدة الخامسة : خصب دائم : يتسع لجميع الناس فى الأمة ، فيقل فى الناس الحسد وينتفى عنهم التباغض وتكثر المواساة .

القاعدة السادسة : الأمل الفسيح : يبعث الإنسان على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه فيترك السابق للاحق السكن ، وأراضى الحرث ، فيكمل الثانى ما بدأ الأول عن عمارتها ، لتكون أحوال الدنيا على مر العصور منتظمة .

وبالمقارنة بين ما كتبه أرسطو وما كتبه الماوردي يتبين لنا أن الماوردي أضاف الخصب الدائم والأمن العام ، والأمل الفسيح وهي قواعد تبعث الحياة والوجود المستمر في الدنيا ، فامتد فكره ليشمل صلاح الحاضر وصلاح المستقبل .

(محمد سليمان داود وآخر ، ١٩٧٨ ، ص ٢٣٠ - ٢٣٢) .

صلاح حال الإنسان :

اتجه الماوردي نحو الإنسان باعتباره اللبنة الأولى في المجتمع ، وصلاحه أو فسادته يؤثر في نفسه ، ويؤثر فيمن حوله ، وحصر صلاح الإنسان في ثلاث قواعد .

القاعدة الأولى : نفس مطيعة : ويقصد بالنفس المطيعة أمرين :

أحدهما : النصيح ، وهو أن يرى الإنسان الحسن فيستحسنه ، ويرى القبيح فيستقبحه .
والثاني : الانقياد : وهي أن النفس تسرع إلى الرشد ، وتنتهي عن الغي . الإنسان إذا أطاعته نفسه ملكها . ومن لا يملك نفسه فإنه يعجز عن أن يملك غيره .

القاعدة الثانية : الألفة الجامعة : إن الإنسان إذا كان آلفاً مألوفاً ، انتصر بالألفة على أعدائه . وهناك قضية عامة وهي : أن الإنسان مقصود بالأذى ، وأنه محسود بالنعمة ، فبالألفة تسلم نعمته وتصفو حياته .

ويحصر الماوردي أسباب الألفة في خمسة أمور : الدين ، والنسب ، والمصاهرة ، والمودة ، والبر .

وهو نفس ما ذهب إليه جلاسر Glasser (١٩٧٥) من أن الاندماج Involvement في الحياة أو على الأقل مع شخص ما تهتم به وتقتنع بأنه مهم بك . هذا الاندماج هو مفتاح إشباع الحاجات الأساسية .. فالطب النفسي ينبغي أن يهتم بحاجتين نفسيتين أساسيتين : الحاجة إلى أن يحب المرء وأن يُحَبَّ (يحبه الآخرون) . والحاجة إلى أن نشعر بأننا ذو قيمة بالنسبة لأنفسنا وبالنسبة للآخرين ، فمساعدة المرضى على إشباع هاتين الحاجتين هو دعامة وأساس العلاج بالواقع Reality Therapy (جلاسر Glasser ، ١٩٧٥) ويمتد الاندماج أو الحاجة إلى الحب عند جلاسر من الصداقة ماراً بالحب الأمومي والحب الأسري والحب الزوجي ، وتدفعنا هذه الحاجة إلى النشاط المستمر ، بحثاً عن الإشباع . فنحن نحتاج إلى أن نحب وأن نُحَبَّ منذ مولدنا وحتى الشيخوخة ، وطوال حياتنا ، فإن صحتنا وسعادتنا

سوف تتوقف على قدرتنا على ذلك. وليس كافياً أن نحب فقط أو أن نسمح لأنفسنا بأن نُحب فقط ، ولكن يلزم أن نفعل الأمرين . فعندما لا نستطيع أن نشبع حاجتنا الكلية للاندماج والحب ، فإننا سوف نعاني بالتأكيد وسوف نستجيب للعديد من الأعراض النفسية المألوفة ، ابتداء من عدم الارتياح الطفيف مروراً بالقلق والاكتئاب ، وحتى الانسحاب التام من العالم من حولنا . (محمد عبد الظاهر الطيب ، ١٩٨١ ، ص ١٠٤) .

ويشترط الماوردي في اختبار الإخوان والأصدقاء ، أن يسبر المرء أحوالهم وأخلاقهم قبل اصطفايهم ويجعل مقياس الاختيار العقل الموفور والدين الذي يدفع صاحبه إلى عمل الخيرات ، وأن يكون محمود الأخلاق ، وأن يميل كل واحد منهما إلى صاحبه . ويرى الماوردي عدم الإكثار من الإخوان فإن من تتصف فيهم تلك الصفات قليل عددهم . ويرى الاعتدال في عواطفه (أبو الحسن الماوردي ، ١٩٧٣ ، ص ١٧٧) ويستند الماوردي في ذلك إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم : « احب حبيبك هونا ما عسى أن يكون بغيضك يوماً ما ، وابغض بغيضك هونا ما عسى أن يكون حبيبك يوماً ما »^(١) .

القاعدة الثانية : المادة الكافية : ويقصد بالمادة الكافية مكونات الاقتصاد من زراعة ، وإنتاج حيواني ، وتجارة ، وصناعة باعتبار أن الإنسان في حاجة مستمرة إلى طعام وشراب ويستند الماوردي في ذلك إلى قوله تعالى : ﴿ وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين ﴾ [الأنبياء : ٨] .

ويجعل الماوردي صناعة الفكر أشرف الصناعات وأدناها صناعة العمل ، باعتبار أن العمل نتيجة للفكر .

(محمد سليمان دواد وآخر ، ١٩٧٨ ، ٢٣٥) .

العقل عند الماوردي :

يرى الماوردي أن العقل هو أس الفضائل وينبوع الآداب وهو الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً ، فأوجب التكليف بكماله ، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه وألف به بين خلقه مع اختلاف همهم ومآربهم ، وتباين أغراضهم ومقاصدهم (أبو الحسن البصري ، ١٩٨١ ص ٦ - ٧) . وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لكل شيء دعامة ، ودعامة عمل المرء عقله ، فبقدر عقله تكون عبادته لربه أما سمعتم قول الفجار : ﴿ لو كنا نسمع ﴾

أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير^(١) ويتقد الماوردي القول بأن العقل جوهر^(٢) لطيف بقوله : « إن القول بأنه جوهر لطيف^(٣) فاسد من وجهين : أحدهما أن الجواهر متماثلة فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها ولو أوجب سائرها ما يوجب بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله .

والثاني أن الجوهر يصح قيامه بذاته ، فلو كان العقل جوهرأ ، لجاز أن يكون عقل بغير عاقل ، كما جاز أن يكون جسم بغير عقل ، فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهرأ . (المرجع السابق ص ٩) .

ويرى الماوردي : أن العقل هو العلم بالمدرجات الضرورية ، وقسم العقل قسمين : أحدهما : غريزي . والثاني : مكتسب .

العقل الغريزي : يقوم بإدراك كل ما يقع عن طريق الحواس ، مثل المرئيات المدركة بالنظر بالإضافة إلى ما كان مبتدأ في النفوس ، ويقصد بها المسلمات كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم . ومن المحال اجتماع الضدين . العقل المكتسب : وهو نتيجة العقل الغريزي لأنه ينمو إذا استعمل وينقص إذا أهمل ونماؤه من جهتين :

أحدهما : كثرة استعماله وكثرة تجاربه . والأخرى : فرط الذكاء ، فإذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجتهما نوع العقل المكتسب .

(أبو الحسن الماوردي ، ١٩٧٣ ، ص ١٩ - ٢٢) .

« وهذا النوع من العلم لا يجوز أن ينتفى عن العاقل مع سلامة حاله وكال عقله ، فإذا صار عالما بالمدرجات الضرورية من هذين النوعين فهو كامل العقل وسمى العقل بذلك تشبيهاً بعقل الناقة ، لأن العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت كما يمنع العقال الناقة من الشرود إذا نفرت . ولذلك قال عامر بن القيس : إذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فأنت عاقل ، وقد جاءت السنة بما يؤيد هذا القول في العقل إذ روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل » .

(أبو الحسن الماوردي ، ١٩٨١ ، ص ١٠ - ١١) .

ويقول الماوردي : « اختلف الناس في العقل المكتسب ، إذا تنهى وزاد ، هل يكون فضيلة أم لا ، فقال قوم : لا يكون فضيلة لأن الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين ، كما أن الخير متوسط بين رذيلتين ، فما جاوز المتوسط خرج عن حد الفضيلة . وقال آخرون وهو أصح القولين : زيادة العقل فضيلة لأن المكتسب غير محدود ، وإنما تكون الزيادة فيه زيادة علم بالأمور وحسن إصابة بالظنون » .
(المرجع السابق ، ص ١٦ - ٢٠) .

الدوافع الغريزية عند الماوردي :

ولقد أطلق عليها « الهوى » ويصف « الهوى » ، بأنه عن الخير صاّد ، وللعقل مضاد ، لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها ، ويظهر من الأفعال فضائليها ، ويجعل ستر المروءة منهوكاً ، ومدخل الشر مهتوكاً ، قال عبد الله بن عباس بن عبد المطلب : « الهوى إله يعبد من دون الله ثم تلى ﴿ أفرايت من اتخذ إلهه هواه ﴾ .

ويقول الماوردي : « ولما كان الهوى غالباً إلى سبيل المهالك مورداً ، جعل العقل عليه رقيباً مجاهداً ، يلاحظ عثرة غفلته ويدفع بادرة سطوته ، ويدفع خداع حيلته ، لأن سلطان الهوى قوى ، ومدخل فكره خفي . ومن هذين الوجهين يؤتى العاقل حتى تنفذ أحكام الهوى عليه ، أعنى بأحد الوجهين قوة سلطانه أو خفاء مكره .

الوجه الأول : هو أن يقوى سلطان الهوى بكثرة دواعيه حتى تستولى عليه غلبة الهوى والشهوات ، فيكل العقل عن دفعها ويضعف عن منعها ، مع وضوح قبورها في العقل المقهور بها . وهذا يكون في الأحداث أكثر وعلى الشباب أغلب ، لقوة شهواتهم ، وكثرة دواعي الهوى المتسلط عليهم » . (أبو الحسن الماوردي ، ١٩٨١ ، ص ٢٥ - ٢٦) . وهذا ما يطلق عليه علم النفس الحديث قوة الدافع أو قوة الحاجة ويرى الماوردي « أن جسم ذلك يكون بأن يتدخل العقل فيشعر النفس العاصية بما في عواقب الهوى من شدة الضرر وقبح الأثر وتراكم الآثام . فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « حفت الجنة بالمكاره ، وحفت النار بالشهوات »^(٥) فإذا انقادت النفس للعقل بما قد أشعرت من عواقب الهوى ، لم يلبث

الهوى أن يصير بالعقل مدحوراً وبالنفس مقهوراً ، ثم له الحظ الأقوى في ثواب الخالق وثناء المخلوقين .

الوجه الثاني : فهو أن يخفى الهوى مكره حتى تنموه أفعاله على العقل فيتصور القبيح حسناً والضرر نفعا (وهو يطلق عليه علماء التحليل النفسى الحيل الدفاعية اللاشعورية وما ينتج عنها من تشوهات للإدراك) ويضيف الماوردى : وهذا يدعو إليه أحد سببين :
١ - إما أن يكون للنفس ميل إلى ذلك الشيء فيخفى عنها القبيح لحسن ظنها ، وتتصوره حسناً لشدة ميلها .

وهذا المعنى يرد عند بيرلز Perls صاحب اتجاه العلاج الجشطلتى Gestalt Therapy في قوله : « إن فكرة الطيب والخبيث ، والصواب والخطأ هي دائماً مسألة حدود ، مسألة أى الجانبين أتبع » (بيرلز Perls ، ١٩٧٠)
يقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « حبك الشيء يعمى ويصم »^(٦) . ويقول على رضى الله عنه : الهوى عمى .

٢ - وأما السبب الثانى : فهو استئصال الفكر في تمييز ما اشتبه ، وطلب الراحة في اتباع ما يسهل حتى يظن أن ذلك أوفق أمره وأحمد حاله ، اغتراراً بأن الأسهل محمود والأعسر مذموم .
وحسم السبب الأول : أن يجعل المرء فكر قلبه (العقل) حكماً على نظر عينه ، فإن العين رائدة الشهوة ، والشهوة من دواعى الهوى ، والقلب رائد الحق ، والحق من دواعى العقل .
وحسم السبب الثانى : إذا ما أشكل على المرء أمران اجتنب أحبهما إليه وترك أسهلها عليه .

التعلم عند الماوردى :

« اعلم أن العلم أشرف ما رغب فيه الراغب وأفضل ما طلب وجد فيه الطالب وأنفع ما كسبه واقتناه الكاسب ؛ لأن شرفه يتم على صاحبه ، وفضله ينمى عند طالبه قال تعالى : ﴿ قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ فمنع سبحانه المساواة بين العالم والجاهل لما قد خص به العالم من فضيلة العلم » (أبو الحسن الماوردى ١٩٨١ ، ص ٣٢)

وقد قيل لأحد الحكماء : العلم أفضل من المال ؟ فقال : بل العلم . قيل : فما بالناس نرى العلماء على أبواب الأغنياء ولا نكاد نرى الأغنياء على أبواب العلماء ، فقال ذلك لمعرفة العلماء بمنفعة المال ، وجهل الأغنياء بفضل العلم . وقد قيل لأحد الحكماء : لم لا يجتمع العلم والمال فقال : لعز الكمال . (المرجع السابق ص ٣٦ - ٣٧) .

* وربما امتنع الإنسان من طلب العلم لكبر سنه ، واستحيائه من تقصيره في صغره ، أن يتعلم في كبره ، فرضى بالجهل أن يكون موسوماً له وآثره على العلم أن يصير مبتدئاً به ، وهذا من خدع الجهل وغرور الكسل .

* وربما امتنع عن طلب العلم لتعذر المادة ، وشغله اكتسابها عن التماس العلم ، وهذا وإن كان أعذر من غيره ، مع أنه قلما يكون ذلك إلا عند ذى شره وعيب وشهوة مستعبدة . فينبغي أن يصرف للعلم حظاً من زمانه فليس كل الزمان زمان اكتساب .

* وربما منعه من طلب العلم ما يظنه من صعوبته ، وبعد غايته ، ويخشى من قلة ذهنه ، وبعد فطنته . وهذا البظن اعتذار ذوى النقص ، وخيفة أهل العجز ؛ لأن الإخبار قبل الاختبار جهل ، والخشية قبل الابتلاء عجز . (المرجع السابق ، ص ٤٥) .

دوافع التعلم :

« واعلم أن لكل مطلوب باعثاً ، والباعث على المطلوب شيان ، رغبة ورهبة . فليكر طالب العلم ، راغباً ، راهباً .

* أما الرغبة ففي ثواب الله تعالى لطالبي مرضاته وحافظي مفترضاته .
* وأما الرهبة فمن عقاب الله تعالى لتاركى أوامره ، ومهملى زواجره ، فإذا اجتمعت الرغبة والرغبة أدتا إلى كنه العلم وحقيقة الزهد ؛ لأن الرغبة أقوى الباعثين على العلم ، والرغبة أقوى السببين في الزهد .

(المرجع السابق ، ص ٥٢) .

وهذا هو نفس ما يقول به علم النفس الحديث من أهمية الثواب والعقاب في التعلم ومن أن الثواب أكثر فعالية من العقاب .

شروط التعلم :

يشترط الماوردى فى طالب العلم : العقل والذكاء والفطنة ، وأن يكون لديه من الفراغ ما يعينه على الاستيعاب وليس لديه من الأمراض والهموم ما يمنعه عن طلب العلم ، وأن يوهب طول العمر ، حتى ينتهى إلى مراتب الكمال .
وينهى العلماء عن العجب بالنفس ، ويدعوهم إلى التواضع .
(محمد سليمان داود وآخر ، ١٩٧٨ ص ٢٢٥) .

ويرى الماوردى أن للعلوم أوائل تؤدى إلى أواخرها ، ومداخل تفضى إلى حقائقها فليبتدىء طالب العلم بأوائلها ، لينتهى إلى أواخرها ، وبمداخلها ليفضى إلى حقائقها . ولا يطلب الآخر قبل الأول ، والحقيقة قبل المدخل ؛ لأن البناء من غير أس لا يبنى ، والثمر من غير غرس لا يجنى .
(أبو الحسن الماوردى ، ١٩٨١ ص ٥٣) .

ويشير الماوردى إلى موضوع بالغ الأهمية فى التعلم وهو الدوافع النفسية التى تدفع الفرد إلى تعلم موضوع بعينه أو اختيار تخصص معين فيقول : « قد يكون فى النفس أغراض تختص بنوع من العلم فيدعوه الغرض إلى قصد ذلك النوع ، ويعدل عن مقدماته ، كرجل يؤثر القضاء ويتصدر للحكم ، فيقصد من علم الفقه إلى أدب القاضى وما يتعلق به من الدعوى والبيانات . (المرجع السابق ، ص ٥٣) .

ويورد الماوردى تسعة شروط يتوفر بها علم الطالب :

- ١ - العقل الذى يدرك به حقائق الأمور .
 - ٢ - الفطنة التى يتصور بها غوامض العلوم .
 - ٣ - الذكاء الذى يستقر به حفظ ما تصوره وفهم ما علمه .
 - ٤ - الشهوة التى يدوم بها الطلب ولا يسرع إليها الملل .
 - ٥ - الاكتفاء بمادة تغنيه عن الطلب .
 - ٦ - الفراغ الذى يكون معه التوفر ، ويحصل به الاستكثار .
 - ٧ - عدم القواطع المذهلة من هموم وأشغال وأمراض .
 - ٨ - طول العمر واتساع المدة ، لينتهى بالاستكثار إلى مراتب الكمال .
 - ٩ - الظفر بعالم سمح بعلمه ، متأن فى تعليمه .
- (أبو الحسن الماوردى ، ١٩٨١ ص ٧٦ - ٧٧) .

التذكر والحفظ :

- كل كلام مستعمل ، فهو يجمع : لفظاً مسموعاً ، ومعنى مفهوماً :
- فاللفظ كلام يعقل بالسمع .
- والمعنى تحت اللفظ يفهم بالقلب .
- وقد قال بعض الحكماء : العلوم بمطالعها من ثلاثة أوجه :
- قلب مفكر .
- ولسان معبر .
- وبيان مصور .

فإذا أعقل الكلام بسمعه فهم معانيه بقلبه ، وإذا فهم المعاني ، سقط عنه كلفة استخراجها ، وبقي عليه معاناة حفظها واستقرارها لأن المعاني شوارد تفضل بالإغفال والعلوم وحشية تنفر بالإرسال .

- فإذا حفظها بعد الفهم أنست ، وإذا ذكرها بعد الأنس رست .
- وقد قال بعض العلماء : من أكثر المذاكرة لم ينس ما علم واستفاد ما لم يعلم .
- (المرجع السابق ص ٥٩) .

صعوبات التعلم والتغلب عليها : (أبو الحسن الماوردي ، ١٩٨١ ، ص ٥٩ - ٧٥) .

يقسم الماوردي صعوبات التعلم إلى قسمين :

- أ - صعوبة الفهم .
- ب - صعوبة الحفظ .

ويرجعه إلى أسباب ثلاثة :

- ١ - إما أن يكون لعلة في الكلام المترجم .
- ٢ - وإما أن يكون لعلة في المعنى المستودع .
- ٣ - وإما أن يكون لعلة في السامع المستخرج .

أولاً : فإذا كان السبب المانع من فهم المعاني لعلة في الكلام المترجم عنها لم يخل ذلك من ثلاثة أحوال :

- أ - أن يكون لتقصير اللفظ عن المعنى . وهذا يكون من أحد وجهين :
- إما من عي المتكلم .

- وإما من بلادته وقلة فهمه .
- ب - أن يكون لزيادة اللفظ على المعنى ، فتصير الزيادة علة مانعة من فهم المقصود منه ، وهذا قد يكون من أحد وجهين :
- إما من كثرة كلام المتحدث .
- وإما لسوء ظنه بفهم سامعه .
- ج - أن يكون لمواضعه (رمزية) يقصدها المتكلم بكلامه ، فإذا لم يعرفها السامع لم يفهم معانيها .

ثانياً : وإذا كان السبب المانع من فهم السامع لعلّة في المعنى المستودع ، فلا يخلو حال المعنى من ثلاثة أقسام :

- أ - أن يكون مستقلاً بنفسه وهو نوعان :
- جلى وهو يسبق إلى فهم متصور من أول وهلة .
- خفى ويحتاج في إدراكه إلى زيادة تأمل وفضل معاناة ، لينجلي عما أخفى .
- ب - أن يكون مقدمة لغيره وهو نوعان :
- أن تقوم المقدمة بنفسها وإن تعدت إلى غيرها ، فتكون كالمستقل بنفسه في تصويره وفهمه ، وإن كان مستدعياً لنتيجته .
- أن يكون مفتقراً إلى نتيجته ، فيتعذر فهم المقدمة إلا بما يتبعها من النتيجة ، لأنها تكون بعضاً ، وتبعيض المعنى ، أشكل له ، وبعضه لا يغني عن كله .
- ج - أن يكون نتيجة لغيره :
- فهو لا يدرك إلا بأدلة ، ولا يتصور على حقيقته ، إلا بمقدمته والاشتغال به قبل المقدمة عناء ، وإتعاّب الفكر في استنباطه قبل قاعدته أذى .

ثالثاً : وإذا كان السبب المانع من الفهم لعلّة في المستمع ، فلذلك نوعان :

- أ - من ذاته ويتنوع نوعين :
- ما كان مانعاً من تصور المعنى وفهمه : وهو البلادة وقلة الفطنة وهو الداء الذى لا يبرأ منه .
- ما كان مانعاً من حفظه بعد تصويره وفهمه : وهو النسيان الحادث عن غفلة التقصير وإهمال التوانى ، وينبغى لمن بلى به أن يسدرك تقصيره بكثرة الدرس ، ويوقظ غفلته بإدامة النظر فقد قيل : لن يدرك العلم من لا يطيل درسه ويكد نفسه .

— وربما استثقل المتعلم الدرس والحفظ واتكل بعد فهم المعاني على الرجوع إلى الكتب والمطالعة فيها عند الحاجة ، فلا يكون إلا كمن أطلق ما صَادَهُ ، ثقة بالقدرة عليه بعد الامتناع منه ، فلا تعقبه الثقة إلا خجلاً ، والتفريط إلا ندماً ، وهذه حال قد يدعو إليها أحد ثلاثة أشياء :

١ - الضجر من معاناة الحفظ .

٢ - طول الأمل في التوفر عليه عند نشاطه .

٣ - فساد الرأي في عزيمته .

وليس يعلم أن الضجور خائب وأن تطويل الأمل مغرور وأن فاسد الرأي مصاب . والعرب تقول في أمثالها : حرف في قلبك خير من ألف في كتبك . وقالوا : لا خير في علم لا يعبر معك الوادي ، ولا يعمر بك النادي .

— وربما اعتنى المتعلم بالحفظ من غير تصور ولا فهم ، حتى يصير حافظاً لألفاظ المعاني ، مداوماً على تلاوتها ، وهو لا يتصورها ، ولا يفهم ما تضمنته . يروى بغير روية ، ويخبر عن غير خبرة ، فهو كالكتاب الذي لا يدفع شبهة ولا يؤخذ حجة .

— وربما اعتمد على حفظه ، وتصوره ، وأغفل تقييد العلم في كتبه ، ثقة بما استقر في ذهنه . وهذا خطأ منه ؛ لأن الشك معترض ، والنسيان طارئ وقد روى أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قيدوا العلم بالكتاب »^(٧) .

وروى أن رجلاً شكاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم النسيان فقال له : استعمل يدك أي اكتب حتى ترجع إذا نسيت إلى ما كتبت . وقال الخليل بن أحمد : اجعل ما في الكتب رأس المال ، وما في قلبك النفقة .

ب - طارئ عليه : أي أفكار تعارض الخاطر ، فتذهل عن تصور المعنى ، وهذا سبب قلما يخلو منه أحد ، ولا سيما من انبسطت آماله ، واتسعت أمانيه . وقد يقل فيمن لم يكن له في غير العلم حاجة وتعلق ، ولا فيما سواه همة . فإن طرأت على الإنسان لم يقدر على مكابرة نفسه على الفهم ، وغلبه قلبه على التصور لأن القلب مع الإكراه أشد نفوراً ، وأبعد قبولاً .

وقال بعض الحكماء : إن لهذه القلوب تنافراً كتنافر الوحش ، فتألفوها بالاعتقاد في التعليم ، والتوسط في التقديم ، لتحسن طاعتها ، ويدوم نشاطها . ويضيف الماوردي سبباً آخر يمنع من معرفة الكلام وفهم معانيه ولكنه لا يدخل في جملة الأسباب وإن كان لا يجوز إغفاله وهو الخط ؛ لأن من الكلام ما كان مسموعاً لا يحتاج في فهمه

إلى تأمل الخط به ، والمانع من فهمه هو ما ذكرنا من أقسامه ومنه ما كان مستودعاً بالخط ، محفوظاً بالكتاب ، مأخوذاً بالاستخراج فكان الخط حافظاً له ، ومعبراً عنه . تقول العرب : « الخط أحد اللسانين ، وحسنه إحدى الفصاحتين » .

.... هذه جملة كافية في الإبانة عن الأسباب المانعة من فهم الكلام ومعرفة معانيه لفظاً كان أو خطأ .

فينبغي لطالب العلم أن يكشف عن الأسباب المانعة في فهم المعنى ليسهل عليه الوصول إليه^(٨) ثم يكون بعد ذلك سائساً لنفسه ، مدبراً لها في حال تعلمه فإن للنفس نفوراً يفضي إلى تقصير ، ووفوراً يؤول إلى سرف وقيادها عسر .

التربية وتعديل السلوك :

يرى الماوردي أن النفس الإنسانية لا تنقاد إلا إلى الأحسن بالطبع ، وإن كان كل مجتمع له أخلاقه التي تواضع عليها ، ولا يمكن أن يترك تأديب النفس لعقل صاحبه ، فلا بد من التهذيب والتأديب ، فالإنسان في حاجة إلى التوجيه والإرشاد ، عند نشأته وعند الكبر . (محمد سليمان داود وآخر ، ١٩٧٨ ص ٢٣٥ - ٢٤٠) .

ويقسم الماوردي الأدب اللازم للإنسان عند نشأته وكبره إلى :

١ - أدب مواضعة واصطلاح : وهو ما اتفق عليه اصطلاح العقلاء واستحسنوه ، وليس لهذا الاصطلاح تعليل أو دليل ، كتواضعهم واتفاقهم على هيئات اللباس ، وإذا خرج إنسان على تلك المواضعات ، فإنه يتعرض للذم .

٢ - أدب الرياضة والاستصلاح : وهو ما اتفق العقلاء على صلاحه أو فساد ، ولهم فيه دليل وتعليل ، ويستند إلى قوله تعالى : ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾

[الشمس : ٨] .

أولاً : أدب المواضعة والاصطلاح :

ويورد الماوردي فيه سبع خصائص :

١ - الكلام والصمت :

إن الكلام يعبر عن مكنونات الضمائر ، وإذا تكلم المرء لا يقدر على استرجاع ما قال ، فلذا يجب الإقلال منه ، أو الإمساك عنه (الصمت) ويستند الماوردي لقول النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ : « أنت سالم ما سكت ، فإذا تكلمت ، فعليك أو لك » .

ويشترط الماوردي للكلام أربعة شروط :

أ - أن يكون الكلام لداع يدعو إليه اجتلاب نفع أو دفع ضرر .

ب - أن يأتي به في موضعه .

ج - أن يقتصر منه قدر حاجته .

د - أن يتخير اللفظ الذي يتكلم به .

٢ - الصبر والجزع :

يقول الماوردي : أن الصبر على الملمات ، والرفق عند النوازل ، من حسن التوفيق

وأمارات السعادة .

ويقسم الصبر إلى ستة أنواع :

أ - الصبر على امثال ما أمر الله تعالى به ، والانتفاء عما نهى الله عنه .

ب - الصبر على المصائب والحوادث المؤلمة . وأجدر الأمور بالصبر : هو ما لا يجد الإنسان إلى دفعه من سبيل .

ج - الصبر على ما فات إدراكه من أمر كان المرء يتمناه ويسعد به في مستقبله .

د - الصبر فيما يخشى حدوثه من رهبة يخافها . ويذهب الماوردي إلى أن أكثر الموم كاذبة ، فلا تتعجل هماً لم يأت .

هـ - الصبر فيما يتوقعه من رغبة يرجوها ، ونعمة يأمل فيها : فإنه إن لم يصبر انسدت عليه طرق تحقيق تلك الرغبة ، وإن صبر فإنه سيعرف الوسيلة لتحقيق ما يريد .

و - الصبر على ما نزل من مكروه : حتى تفتح له وجوه الآراء ، وإن لم يصبر اشتد عليه الجزع ، وأصبح سريع الموم والأحزان وفريسة لها .

وعرض الماوردي أساليب وطرق تسهيل المصائب :

— أن نعلم أن كل شيء في هذه الدنيا إلى فناء ، وليس في الدنيا حال تدوم ، ولا مخلوق بقاء فيها .

— أن الشدائد ستجلى يوماً ما ، وأنها تتقدر بأوقات محدودة .

— أن الجزع لن يعجل بنهايتها بل سيزيد من وقعها على النفس .

— أن يعلم المرء أن هناك أعظم من مصيبتة ، وأشد من بلائه .

— أن يذكر المرء أصحاب المصائب ، وسيجد ما يخفف حزنه .

— أن يعلم أن النعمة لا تستقر على حال وأنها لا محالة زائلة ، وأن من بلغ غاية ما يحب ،

فليتوقع غاية ما يكره ؛ لأن الدنيا تنتقل من إنسان إلى إنسان وأنها لا تدوم على حال .

والماوردي هنا يرهض بفكرة العلاج العقلاني الانفعالي الذي توصل إليه إليس Ellis (١٩٧٧) حيث يقوم هذا العلاج على تغيير الأفكار غير العقلانية التي تسيطر على الفرد ومهاجمتها وإحلال أفكار عقلانية تبعث على الطمأنينة محل الأفكار غير العقلانية .

٣ - المشورة :

يجعل الماوردي من الحزم مشورة أصحاب الرأي الناصح . ووصف من يستشار بصفات هي : العقل الكامل وكثرة التجارب ، وأن يكون ذا دين وتقوى ، وأن يكون ناصحاً ودوداً ، وأن يكون سليم الفكر من الهم والغم .

٤ - كتمان السر :

إن فضل كتمان السر من أسباب النجاح ، وإذا كان لابد من مطالعة صديق على السر فيجب أن يكون المتدين ، العاقل ، الناصح ، الدود ، الكتوم .

٥ - المزاح والضحك :

إن المزاح يذهب الهيبة والبهاء ، ويجريء عليه الغوغاء والسفهاء ، والعاقل هو الذي يلجأ إلى لطيف المزاح ، ليأنس به الأصحاب ، وليزيل بالمزاح ما طرأ من الهم والسقم .

٦ - الطيرة والفأل :

ليس من شيء أضر بالرأي والتدبير من اعتقاد الطيرة فمن ظن أن حوار بقرة ، أو نعق غراب ، يرد قضاء أو يدفع مقدوراً ، فقد جهل . أما الفأل فإنه يقوى العزم ، ويبعث على الخير .

٧ - المروءة :

هي مراعاة الأحوال إلى أن تكون النفس على أفضالها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد ، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق ويرى الماوردي أن الداعي لها أمران : هما علو الهمة ، وشرف النفس .

(أبو الحسن الماوردي ، ١٩٧٣ ، ص ٣٠٣ - ٣٠٧) .

ثانياً : أدب الرياضة والاستصلاح :

عرض الماوردي خصائص من أدب الرياضة والاستصلاح هي :

١ - مجانبة الكبر والإعجاب :

ومن أسباب الكبر : علو اليد ، ونفوذ الأمر ، وقلة مخالطة الأكفاء .

ومن أسباب الإعجاب : كثرة مدح المتقربين وإطراء المتعلقين .

ويعالج الماوردى الكبير والعجب بأن يسترشد المرء بإخوان الصدق ، الذين هم
أصفى القلوب ، لينبهوه إلى مساوئهم . يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « المؤمن
مرآة المؤمن ، إذا رأى فيه عيباً أصلحه »^(٩) .

٢ - حسن الخلق :

أن يكون الإنسان لين الجانب ، طلق الوجه ، قليل النفور ، ويذكر الماوردى من
أسباب تغيير الخلق عند بعض الناس الولاية : أى تولى أمر الناس وقيادتهم وذلك فيمن
فيهم لؤم طبع ، كما يؤثر في الخلق : الغنى والفقر والعزل ، والهموم والأمراض وكبر
السن .

٣ - الحياء :

وهو الزجر عن كل محذور ، ومن سلب الحياء ، فإنه يقدم على ما شاء وما يهوى
ويقسم الماوردى الحياء إلى ثلاثة أقسام :

أ - حياء من الله .

ب - حياء من الناس .

ج - حياء من النفس .

٤ - الحلم والغضب :

والحلم عكس الغضب ، وهو ضبط النفس عند هياج الغضب ، ومن أسباب
الحلم : الرحمة بالجهال ، والقدرة على الانتصار ، والترفع عن السباب ، والاستهانة
بالمسيء ، وقطع السباب .

ويرى الماوردى أن بعض الغضب محمود ، فإن من فقد الغضب في الأشياء
المغضبة ؛ فقد عدم من فضائل النفس : الشجاعة ، والأنفة والحمية ، والدفاع .

٥ - الصدق والكذب :

ويذكر الماوردى أربعة أسباب للصدق هي :

العقل - الدين - المروءة - حب الاشتجار بالصدق .

أما أسباب الكذب فهي :

اجتلاب النفع ، وأن يكون حديثه مستعذباً ، وأن يقصد بالكذب التشفى من
عدوه ، وأن تكون دواعي الكذب قد ترادفت عليه حتى ألفها .

ويعرض الماوردى لنوع من الصدق يسميه (الصدق المذموم) لقيامه مقام الكذب في القبح ، بل يزيد عليه في الأذى والضرر وهو : الغيبة والنميمة والسعاية .

٦ - الحسد والمنافسة :

الحسد : شدة الأذى على الخيرات التي تكون للناس الأفاضل .
والمنافسة : طلب التشبه بالأفاضل من غير إدخال ضرر عليهم .
ويعالج الماوردى داء الحسد عن طريق اتباع الدين ، والرجوع إلى الله تعالى في آدابه ، ولا يحاول المرء أن يغالب قضاء الله حتى لا يسقم جسده ، وتنخفض منزلته بين الناس .
(محمد سليمان داود ١٩٨٧ ص ٢٣٥ - ٢٣٨) .

الموامش

- (١) أخرجه الترمذى نقلاً عن الشيباني : تيسر الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول جـ ٢ ص ٢٢ . كما رواه الطبراني في الأوسط والكبير : الهيثمي : مجمع الزوائد جـ ٨ ص ٨٨ .
- (٢) رواه في الإحياء عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه .
- (٣) الجوهر : هو القائم بذاته الذى يأخذ عملاً في الفراغ .
- (٤) لطيف : روحاني لا يشاهد بالابصار كالألوان المحتاجة في وجودها إلى أجسام تحمل بها .
- (٥) رواه الشيخان وأحمد بن حنبل والترمذى عن أنس .
- (٦) رواه أبو داود والبخارى عن أبي الدرداء رضى الله عنه .
- (٧) رواه الحكيم عن أنس ، والطبراني والحاكم عن ابن عمرو بن العاص .
- (٨) فإنه بمعرفة أسباب الأشياء وعللها يصل إلى تلافى ما شذ وصلاح ما فسد (أبو الحسن الماوردى ١٩٨١ ، ص ٥٩) .
- (٩) رواه أبو داود عن أبي رفعة والمسكرى عن أبي هريرة . المعجلونى : كشف الخفاء جـ ٢ ص ٤٠٦ .

المراجع

- ١ - ابن خلدون (١٩٦٥) مقدمة ابن خلدون - تحقيق على عبد الواحد وافي . القاهرة : لجنة البيان العربى .
- ٢ - أبو الحسن الماوردى (١٩٨١) . أدب الدنيا والدين - شرح وتعليق محمد كريم راجح - القاهرة .
- ٣ - أبو الحسن الماوردى (١٩٧٣) أدب الدنيا والدين - تحقيق مصطفى السقا . ط ٤ القاهرة : مطبعة الحلبي .
- ٤ - أرسطو (د . ت) السياسة . ترجمة أحمد لطفى السيد - القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر .
- ٥ - محمد سليمان داود وفؤاد عبد المنعم (١٩٧٨) الإمام أبو الحسن الماوردى - الإسكندرية : مؤسسة شباب الجامعة .
- ٦ - محمد عبدالظاهر الطيب (١٩٨١) تيارات جديدة فى العلاج النفسى ط ١ . القاهرة : دار المعارف .

- 7 - Ellis, Albert. (1977). Reason and emotion in psychotherapy. New jensy: the citadel press.
- 8 - Glasser, William (1975). Reality therapy : New Approach to Psychiatry. New york: harper colophon Books .
- 9 - Perls, Frederick (1970), Gestalt therapy verbatim, New york : Real people press.

منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس
أ.د. محمد عثمان نجاتي

الوضع الحالي لعلم النفس في البلاد الإسلامية :

إن علم النفس ، وجميع العلوم الإنسانية الأخرى ، التي تدرس في جامعات البلاد الإسلامية ، هي علوم غربية في فلسفتها ووجهتها ، أسس نظرياتها علماء غربيون غير مسلمين على أساس نتائج بحوث ودراسات أجريت في مجتمعات غربية غير مسلمة ، لها أساليبها الخاصة في الحياة والتفكير ، ولها فلسفتها الخاصة في طبيعة الحياة ، وفي طبيعة الإنسان ورسالته في الحياة وغايته منها ، ولها معاييرها الخاصة في دور الدين في حياة الإنسان .

ولا شك في أن لهذه العوامل تأثيراً كبيراً في توجيه الدراسات النفسية التي تجرى في هذه المجتمعات ، في الأغلب ، إلى دراسة موضوعات تتفق مع ما لديها من تصور عن طبيعة الإنسان ، ورسالته في الحياة ، وغايته منها ، وما هو سائد فيها من ثقافة ومعايير وقيم . ولندكر بعض الأمثلة القليلة لتوضيح هذه الفكرة^(١) . إن اهتمام سيجمند فرويد - مثلاً - بالغريزة الجنسية في دراسته لأسباب الأمراض النفسية إنما يرجع في الأغلب ، إلى ثقافة العصر الذي عاش فيه ، والتي كانت تنظر إلى الجنس نظرة استقذار ، وترى أنه يجدر بالإنسان الفاضل أن يقاوم رغباته الجنسية وأن يكتبها . وكان لذلك أثره في توجيه اهتمام فرويد بالجنس بطريقة مبالغ فيها إلى درجة كبيرة بحيث فسر المرض النفسي على أنه ناشئ عن كبت الدافع الجنسي وقام فرويد بوضع نظرية في الشخصية كان للنمو النفسي الجنسي دور أساسي وهام فيها . ومن الملاحظ أيضاً أن تمجيد الثقافة الأمريكية المعاصرة للإنجاز في العمل ، وتقويمها العظيم للتنافس والتفوق والنجاح قد أدى إلى ظهور كثير من الدراسات في المجتمع الأمريكي حول الدوافع إلى الإنجاز ، ومستوى الطموح ، والتنافس . ويلاحظ أيضاً أن علماء النفس المحدثين في المجتمعات الغربية تمسحاً مع الاتجاه المادي الذي يغلب على فلسفتهم في الحياة ، يهتمون أثر الدين والإيمان والنواحي الروحية في الصحة النفسية ، ويركزون اهتمامهم في دراسة مؤشرات الصحة النفسية على الكفاءة والفعالية في كثير من أمور الحياة الواقعية اليومية مثل قدرة الفرد على الاستمتاع بعلاقاته الاجتماعية ، وقدرته على إشباع حاجاته المادية والدينية ، ونجاحه في عمله وفي حياته الزوجية . وهو يغفلون ما للدين والإيمان بالله تعالى من أهمية في الصحة النفسية للإنسان ، وفي التخلص مما يعانيه الإنسان المعاصر في الغرب من ضياع وقلق ، مما أدى إلى انتشار الجريمة ، والانتحار ، وإدمان المخدرات ، والإصابة بالأمراض النفسية والعقلية .

إن ثقافة المجتمع وقيمه ، وفلسفته في الحياة ، وتصوره للإنسان وللكون ، ورسالة الإنسان في الحياة وغايته منها ، لا تؤثر فقط في توجيه الدراسات النفسية إلى اختيار موضوعات البحث ، وإنما تؤثر أيضاً في تفسيره لنتائج هذه الدراسات . فالنزعة المادية التي تسيطر على الفكر الغربي تظهر بوضوح في تفسير علماء النفس للظواهر السلوكية والنفسية تفسيراً مادياً بحتاً ، بل إن كثيراً من علماء النفس الغربيين يجعلون من دراسة سلوك الحيوان مدخلاً لفهم سلوك الإنسان ، مغفلين ما يتميز به الإنسان على الحيوان من قوى روحية تؤثر تأثيراً كبيراً على نواح كثيرة من شخصيته وسلوكه بحيث يصبح من غير المنطقي أن نفسر سلوك الإنسان على أساس نفس المبادئ المادية التي نفسر بها سلوك الحيوان . وقد قام بعض علماء النفس المحدثين في السنوات الأخيرة – من المنتمين إلى مدرسة علم النفس الإنساني – بنقد هذا المنهج التقليدي في علم النفس ونادوا بضرورة دراسة السلوك الإنساني مباشرة دون الحاجة إلى الاستعانة في ذلك بدراسة سلوك الحيوان . وقد نادى بعضهم أيضاً مثل إبراهيم ماسلو بضرورة الاهتمام بالنواحي الروحية في دراسة سلوك الإنسان .

إن علم النفس ، والعلوم الإنسانية الأخرى ، التي تدرس في جامعات البلاد الإسلامية – لم تخضع للتحليل النقدي لمعرفة مدى اتفاق مفاهيمها ونظرياتها مع المبادئ الإسلامية . فقد نقلت مقررات هذه العلوم من الجامعات الغربية دون أدنى تمحيص أو تحليل لما تتضمنه من مسلمات وفروض ومفاهيم وقيم ، ودون أدنى تفكير في مدى اتفاقها مع مبادئنا وقيمنا الإسلامية . ويرجع ذلك إلى أن علماءنا الذين تخصصوا في هذه العلوم هم – في الأغلب – علماء درسوا في الجامعات الغربية ، وتعلموا على علماء غربيين . وهم – في الأغلب أيضاً – يجهلون تراثهم الإسلامي – أو على الأقل – على غير إلمام دقيق به ؛ ولذلك فهم – في غالبيتهم العظمى – عاجزون عن التحليل النقدي لنظريات هذه العلوم ، ولما تتضمنه من مسلمات وفروض على أساس مبادئ الإسلام لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها معها . وحتى إذا فطن بعض هؤلاء العلماء أحياناً إلى بعض نظريات هذه العلوم التي لا تتفق مع المبادئ الإسلامية ، فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن تقديم نظريات أخرى بديلة تتفق مع المبادئ الإسلامية ، أو على الأقل ، لا تتعارض معها ؛ وذلك بسبب جهلهم بمبادئ الإسلام ، وبالتراث العلمي الإسلامي من جهة ، وبسبب عدم وجود دراسات حديثة مماثلة أجريت في المجتمعات الإسلامية على أساس مسلمات وفروض مستمدة من المبادئ الإسلامية ، أو على الأقل لا تتعارض معها من جهة أخرى .

إن هذا الوضع المؤسف لعلم النفس ، ولجميع العلوم الإنسانية الأخرى في جامعاتنا الإسلامية ، يرجع إلى عديد من العوامل التاريخية والسياسية ، والاجتماعية . ولعل من « أهم هذه العوامل نظام ثنائية التعليم وتشعبه إلى شعبتين : شعبة علمانية (أو حديثة ، وشعبة إسلامية (أو تقليدية) . وقد أدى هذا النظام التعليمي إلى إبعاد كثير من شباب الأمة الإسلامية عن الدراسة الدقيقة للإسلام ، والتشجيع بروح العقيدة الإسلامية . كما أدى أيضاً إلى إبعاد قطاع آخر كبير من شباب الأمة الإسلامية الذين يتلقون العلم في المعاهد والجامعات الإسلامية عن الدراسة الدقيقة الحديثة » .

« إن هذا التشعب الثنائي للتعليم لم يكن معروفاً في البلاد الإسلامية من قبل . ففي عصور ازدهار الثقافة ، وتقدم المعارف والعلوم الإسلامية - لم يكن هناك فصل بين الدين والعلم . فقد كان نظام التعليم في البلاد الإسلامية يقضى بالبداية في تعليم الطفل الدين ، ثم التدرج معه في تعليم العلوم الأخرى والمهن والحرف والصناعات . ولم يكن هناك فصل بين علوم الدين والعلوم الأخرى . ولذلك نجد أن العلماء العظام من السلف الصالح كانوا متبحرين في العلوم الدينية بالإضافة إلى العلوم الأخرى كالطب والكيمياء والرياضيات والفلك ... الخ »^(٢) .

إن تشعب التعليم إلى شعبة علمانية وشعبة دينية - هو في أساسه نظام غربي - نشأ نتيجة عوامل تاريخية خاصة مرت بالبلاد الأوروبية المسيحية خلال القرون الوسطى ، عانت فيها كثيراً من سيطرة نفوذ الكنيسة ومعاداتها للإبداع الفكري والعلمي ، واضطهادها للمفكرين والعلماء مما أدى إلى رد فعل مضاد ظهر بوضوح أثناء عصر النهضة الأوروبية الحديثة ، حيث اندفع العلماء إلى التحرر من سلطة الدين الذي تمثله الكنيسة ، وإلى الإيمان المطلق بسلطة العقل وحده ، وإلى التمسك بحريته المطلقة في التفكير والبحث .

لقد قطع العلماء في البلاد الأوروبية علاقتهم بالدين ، وأطلقوا العنان لعقولهم في البحث عن الحقيقة ، مؤمنين بأن العقل وحده ، عن طريق البحث العلمي المنظم ، هو السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة ، وللوصول إلى الحقيقة . وقد أدى هذا الاتجاه إلى جعل التعليم في المدارس والجامعات علمانياً بحتاً ، وإلى انحسار التعليم الديني في بعض المدارس والجامعات الدينية فقط .

ولما قامت الدول الأوروبية بغزو البلاد الإسلامية واستعمارها ، في فترة ضعف هذه البلاد وتخلفها ، عملت على تفكيك وحدة هذه البلاد للقضاء على ما بقي في هذه البلاد من قوة ، فقامت بتقسيمها إلى دويلات ، وعملت أيضاً على إضعاف روح الإسلام في هذه البلاد الذي يعتبر المنبع الأساسي الذي يث في القوة والحيوية والعزة ، وذلك بإدخال نظام التعليم الثنائي

فيها . فقد قامت بتشجيع التعليم فيها إلى تعليم علماني (أو حديث) ، وتعليم ديني . وقد انحصر التعليم الديني في المعاهد والجامعات الدينية فقط . أما بقية المدارس والجامعات الأخرى فقد وضع لها نظام التعليم العلماني المقتبس من الغرب . « وقد نجح الاستعمار في ذلك إلى حد كبير . فإن نظام التعليم الحالي في بلادنا أدى إلى إبعاد الغالبية العظمى من شبابنا عن الإسلام ، فهم لا يتلقون في المدارس والجامعات إلا النذر اليسير من التعليم الديني الذي لا يعطى الطالب المسلم المعلومات الكافية لكي يكون على معرفة صحيحة بالإسلام . وفي نفس الوقت الذي يجهل فيه الطالب في مدارسنا مبادئ وقيم الإسلام – ينهال عليه كثير من المبادئ والمفاهيم والقيم الواردة من الغرب ، سواء عن طريق المناهج الدراسية ، أو وسائل الإعلام المختلفة ، أو عن طريق التعرض في حياته اليومية لوسائل التكنولوجيا الغربية المختلفة في جميع مرافق الحياة . وقد أدى ذلك إلى وقوع كثير من شبابنا في حيرة وبلبلة بين ما يتلقاه في البيت والمدرسة من المبادئ والقيم الإسلامية – رغم قلتها – وبين المبادئ والقيم الواردة إليه من الغرب . ولما كان الطالب المسلم العادي لم يتلق من التعليم الديني قدراً كافياً ، فهو ليس في وضع يمكنه من مواجهة تيار المبادئ والأفكار والنظريات المغرضة والمنافية لروح الإسلام ، مما يوقعه في حيرة وبلبلة ، وقد يؤدي به ذلك إلى فقدانه لهويته الإسلامية ، فينجرف في تيار تقليد الغرب في عاداتهم وقيمهم »^(٣) . وقد سبق أن تناول المؤلف في موضع آخر^(٤) في شيء من التفصيل ما يتعرض له الشباب في البلاد العربية من صراع حضاري بسبب ما يجدونه من تعارض بين أساليب الحياة والتفكير والقيم السائدة في المجتمعات العربية الإسلامية من جهة ، وكثير مما يرد إليهم من الغرب من أساليب الحياة والتفكير والقيم الجديدة التي أفرزتها الحياة الثقافية الحديثة للمجتمعات الصناعية في الغرب من جهة أخرى .

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس والعلوم الإنسانية في البلاد الإسلامية قد دفع مجموعة من أساتذة الجامعات والعلماء والمفكرين المسلمين من مختلف البلاد العربية والإسلامية إلى التفكير في إيجاد حل لهذه المشكلة ، فقاموا بعقد المؤتمرات والندوات العلمية لبحث هذه المشكلة ، بهدف التعرف على أسبابها ، واقتراح الحلول لها . أذكر هنا بالتقدير العظيم الجهود الكبيرة التي يقوم بها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في سبيل الدعوة إلى إسلامية المعرفة ، وما يعقده من مؤتمرات وندوات عالمية وما يشرف عليه من بحوث في هذا الصدد . كما أذكر أيضاً بالتقدير العظيم اهتمام جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، فقد دعت إلى عقد ندوة لهذا الغرض في عام ١٤٠٧ هـ ، دعت إليها جميع أساتذة العلوم الاجتماعية العاملين بها لندرس هذا الموضوع ، واقتراح الخطط الكفيلة بتحقيقه . وكونت لجنة دائمة بمركز البحوث بالجامعة تتولى بحث ، وتخطيط ، وتنفيذ عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية .

ومما يجدر بالتنويه إليه في هذا الصدد أيضاً المجهودات القيمة التي قامت بها بعض الهيئات العلمية ، وبعض الأفراد في التأصيل الإسلامي لعلم النفس . فقد قامت جامعة الرياض (الملك سعود الآن) في عام ١٩٧٨م بعقد ندوة عن « الإسلام وعلم النفس » قدمت فيها بحوث تدور حول العلاقة بين الإسلام وعلم النفس ، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين في التطور التاريخي لعلم النفس . واهتمت أيضاً المنظمة العالمية للطب الإسلامي بالكويت بعقد المؤتمرات حول الطب الإسلامي ، وكان من بين الموضوعات التي اهتمت بها والتي تناولتها البحوث إسهام الأطباء وعلماء النفس المسلمين بالصحة النفسية والعلاج النفسي .

أما فيما يتعلق بالمجهودات الفردية فقد قام لفيف من المفكرين وأساتذة الجامعات والكتاب بنشر الكتب والمقالات حول المفاهيم النفسية في القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف ، وإسهام العلماء والمفكرين المسلمين في تقدم المعرفة العلمية في مجال علم النفس . ولا شك في أن جميع هذه المجهودات سوف تكون لنا بالتدرج حصيلة من المعلومات الهامة التي سوف تساعد في المستقبل على تسهيل عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس .

التأصيل الإسلامي لعلم النفس

إن الوضع الحالي المؤسف لتدريس علم النفس في جامعاتنا الإسلامية - وهو ما شرحناه بالتفصيل فيما سبق - يدعونا إلى ضرورة الاهتمام بتأصيله إسلامياً . ونقصد بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان ، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية ، بحيث تصبح موضوعات هذا العلم ، وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام ، أو على الأقل غير متعارضة معها .

ومن الضروري للقيام بالتأصيل الإسلامي لعلم النفس من إعادة النظر في مقررات علم النفس التي تدرس الآن في جامعاتنا الإسلامية ، وإخضاعها للتحليل النقدي الدقيق لمعرفة مدى اتفاق أو اختلاف موضوعاتها ، ومفاهيمها ، ونظرياتها مع مبادئ الإسلام . فما كان منها مخالفاً أو معارضاً لمبادئ الإسلام ، وجب تعديله وتغييره ، أو حذفه . وما كان منها موافقاً لمبادئ الإسلام ، أو غير متعارض معها - أبقينا عليه .

ومن الضروري أيضاً أن نوجه البحوث الجديدة في علم النفس التي تجرى في مجتمعاتنا الإسلامية وجهة إسلامية من حيث اختيار موضوعاتها داخل إطار التصور الإسلامي للإنسان ، وداخل إطار التصور الإسلامي للدور الوظيفي للعلم في حياة الفرد والمجتمع . إن وظيفة العلم من وجهة النظر الإسلامية - هي الكشف عن آيات الله تعالى وسنته في

الكون ، وفي الإنسان ، وفي جميع مخلوقات الله تعالى من أجل معرفة عظمة قدرة الله عز وجل في بديع خلقه مما يثبت في قلوبنا الإيمان الصادق بألوهيته وربوبيته^(٥) ، ومن أجل الاستعانة بهذه المعرفة في عمارة الأرض التي استخلفنا الله تعالى فيها ، والعمل على الرقي بالإنسان وبالمجتمع الإنساني إلى أعلى مراتب الحضارة الإنسانية ، مما يكفل له الحياة الآمنة المطمئنة ، وتحقق له السعادة في الدنيا والآخرة .

أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

وبناء على ما تقدم ، فإن أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية هي الكشف عن آيات الله تعالى وسننه في الإنسان . أى الكشف عن المبادئ والقوانين التي تنظم سلوك الإنسان في الحياة وفق مشيئة الله تعالى ، ومعرفة المنهج الأمثل لحياته ، وفق هذه السنن الإلهية مما يحقق له السعادة في الدنيا والآخرة ، ومعرفة أسباب انحراف الإنسان عن الحياة المثلى السوية مما يسبب له القلق ، والشقاء والمرض النفسى . وسوف نجعلنا هذه المعرفة أقدر على فهم الإنسان ، وأكثر فعالية في إرشاده ، وتوجيهه ، وتعديل سلوكه ، وتنظيم حياته .

خطوات منهج التأصيل الإسلامى لعلم النفس :

لقد تشعب علم النفس الحديث إلى تخصصات كثيرة ، وكثرت البحوث في كل هذه التخصصات إلى درجة هائلة بحيث أصبح من المستحيل على شخص واحد - مهما أوتي من قدرة علمية - أن يحيط إحاطة كاملة بكل الموضوعات في جميع هذه التخصصات المختلفة . ولذلك فإنه من الضروري أن يتعاون فريق من علماء النفس من جميع تخصصات علم النفس المختلفة في عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

ومن الضروري أيضاً أن يتعاون مع علماء النفس في هذه المهمة فريق من علماء الشريعة وأصول الفقه ؛ لتسهيل عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، وذلك بإلقاء الضوء على ما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بالموضوعات التي يبحثها علماء النفس ، مما يُمكن من المقارنة بين طرق تناول هذه الموضوعات في كل من الأصول الإسلامية وعلم النفس . ومثل هذه المعرفة - لا شك - خطوة هامة ورئيسية في عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، إذ على ضوءها يمكن تحليل موضوعات علم النفس الحديث لمعرفة مدى اتفاقها مع مبادئ الإسلام ، أو اختلافها عنها . فما هو متفق مع مبادئ الإسلام ، أو ما هو غير متعارض معها - يُقبل ويُبقى عليه ، وما هو متعارض مع مبادئ الإسلام - يُعدل أو يُرفض .

ومن الضروري أن يعمل فريق علماء النفس ، وعلماء الشريعة وأصول الفقه وفق خطة معينة ، توضع خطواتها بدقة بحيث تؤدي في النهاية إلى الغاية المرجوة . وفيما يلي تصور لخطة التأصيل الإسلامى لعلم النفس .

أولاً : المسلّمات :

إن الخطوة الأولى في عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس هي الاتفاق على المسلّمات التى تعتبر الأصول التى نهتدى بها في تحليلنا النقدي لموضوعات علم النفس الحديث لمعرفة ما يمكن قبوله منها ، وما لا يمكن قبوله ، والتى على أساسها أيضاً نقيم بحوثنا الجديدة في علم النفس التى يجب أن يُراعى فيها أن تكون متفقة مع مبادئ الإسلام ، ومع التصور الإسلامى الصحيح للإنسان . وأهم هذه المسلّمات :

١ - الإيمان بالله تعالى :

إن الإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول ، والقاعدة الأساسية التى يعتمد عليها كل نشاط إنسانى ، ويصدر عنها كل عمل ، ويتجه إليها كل تفكير .

والإيمان بالله تعالى أمر فطرى في الإنسان ، فهو يشعر في أعماق نفسه بدافع يدفعه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون ، وإلى عبادته والتوسل إليه ، والالتجاء إليه ، والاستعانة به عندما تحيط به الأخطار . وهو يجد في حمايته ورعايته الأمن والطمأنينة^(٦) .

وقد أشار القرآن الكريم إلى الأساس النظرى للإيمان بالله في قوله تعالى :
﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^(٧) .

وتبين هذه الآية الكريمة أن في فطرة الإنسان استعداداً فطرياً لإدراك يدبغ مخلوقات الله تعالى ، والاستدلال منها على وجوده والإيمان به ، وتوحيده^(٨) . ويتضح أيضاً وجود أساس فطرى في الإنسان لمعرفة الله تعالى ، والإيمان به ، وتوحيده ، وعبادته من قوله تعالى :
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾^(٩) .

فلاعتراف بربوبية الله تعالى ، وتوحيده ، وعبادته عقيدة متأصلة في فطرة الإنسان ، وموجودة منذ الأزل في أعماق روحه .
وأشار الحديث النبوى أيضاً إلى أن للإيمان بالله تعالى أساساً فطرياً في طبيعة الإنسان .
قال الرسول صلى الله عليه وسلم :

« ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تُحسن فيها من جدعاء^(١٠) . »

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً في حديث آخر :
« كل نسمة تولد على الفطرة حتى يُعرب عنها لسانها ، فأبواها يهودانها وينصرانها » ^(١١) .

ويدل هذان الحديثان الشريفان على أن في الإنسان استعداداً فطرياً للإيمان بالله تعالى وتوحيده ، غير أن هذا الاستعداد الفطري يحتاج إلى ما يظهره وينميه من تعليم وتوجيه وإرشاد من البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها الفرد ^(١٢) .

ولقد أرسل الله تعالى رسله وأنبياءه إلى الناس لهدايتهم إلى الإيمان بألوهيته وربوبيته . والمسلم يؤمن بالله تعالى لأنه « عز وجل » أخبرنا في القرآن الكريم المنزل على نبيه خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم بألوهيته وربوبيته . قال الله تعالى في تعظيم ألوهيته وربوبيته ، وذكر أسمائه الحسنى ، وصفاته العليا :

﴿ هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم ﴾ ^(١٣) .

وقال الله تعالى أيضاً :

﴿ إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يمشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾ ^(١٤) .

٢ - الإيمان بالملائكة وبكتب الله تعالى ورسله واليوم الآخر :

لقد أمرنا الله تعالى بالإيمان به وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . قال الله تعالى :
﴿ يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضللاً بعيداً ﴾ ^(١٥) .

وقد وكل الله تعالى الملائكة بوظائف تتعلق بالإنسان . فمنهم من يحفظونه ويدفعون عنه الأذى ، وبخاصة أذى الجن والشياطين . قال الله تعالى :

﴿ له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله ﴾ ^(١٦) .

ومنهم من يراقبونه ، ويكتبون أعماله . قال الله تعالى :
﴿ إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾^(١٧) .

وأخبر الرسول — صلى الله عليه وسلم — بذلك أيضاً في قوله :
« يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار » الحديث^(١٨) .
وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً :

« إذا كان يوم الجمعة ، كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم ، الأول فالأول . فإذا خرج الإمام طووا الصحف ، واستمعوا الخطبة » .
الحديث^(١٩) .

وهم أيضاً رسل الله تعالى إلى الناس يلهمونهم ويوعظون إليهم بفعل الخير . قال الرسول صلى الله عليه وسلم :

« إن للشيطان كُمةً بابن آدم ، وللملك كُمةً . فأما كُمةُ الشيطان فأيعاذ بالشر وتكذيب بالحق . وأما كُمةُ الملك فأيعاذ بالخير وتصديق بالحق » . الحديث^(٢٠) .

ووكل إليهم أيضاً نفخ الروح في الجنين . قال الرسول صلى الله عليه وسلم :
« إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يُرسلُ الملك فينفخ فيه الروح ، ويؤمر بأربع كلمات : رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقى أو سعيد » الحديث^(٢١) .

ووكل إليهم أيضاً قبض أرواح الناس . قال تعالى :
﴿ قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم .. ﴾^(٢٢) .

وأمرنا الله تعالى أيضاً بالإيمان بكتبه التي أنزلها سبحانه وتعالى إلى الإنسان لتعليمه وهدايته وإرشاده إلى المنهج الأمثل للحياة . والقرآن الكريم هو آخر هذه الكتب ، وأعظمها ، والمهيمن عليها ، والناسخ لجميع شرائعها وأحكامها . وهو الكتاب الشامل للتشريع الرباني الكامل لتنظيم حياة الإنسان بما يكفل له السعادة في الدنيا والآخرة .

وأمرنا الله تعالى أيضاً بالإيمان برسوله الذين أرسلهم من فترة إلى أخرى إلى الناس لتبليغ كتبه وأوامره وتعاليمه إليهم ، ولتوضيحها لهم ، وليكونوا قدوة لهم ، ونموذجاً يقتدون به . والرسول محمد صلى الله عليه وسلم هو آخر الرسل ، وخاتم الأنبياء ورسالته هي أكمل الرسالات وأشملها ، جاءت للناس كافة ، وتضمنت كل ما فيه خير الإنسان وصلاحه في الدنيا والآخرة . قال الله تعالى :

﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهdy به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾^(٢٤) .
 ﴿ يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ﴾^(٢٤) .
 ﴿ فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾^(٢٥) .

ويؤمن المسلم أيضاً باليوم الآخر ، وبالبعث والحساب . فالحياة الدنيا ليست إلا دار اختبار وبلاء ، وأن الإنسان سوف يحاسب في الآخرة على أعماله فيها ، وسوف يجازى عليها ، إما بالنعيم الخالد في الجنة ، أو بالعذاب الدائم في جهنم .

٣ - وحدة الحقيقة :

هناك طريقان يمكن أن يصل بهما الإنسان إلى معرفة الحقيقة ، هما العقل والوحي . أما فيما يتعلق بالعقل الإنساني فإن له وسائل معينة محددة لمعرفة الحقيقة ، فهو يستعين بالحواس في الملاحظة والإدراك ، ويستعين بالذاكرة لحفظ ما اكتسبه من معلومات ؛ لاستعادتها عندما يشاء ، ويستعين بالتخيل في تناول معلوماته الحسية في عمليات التجريد والتعميم ، والتأليف والتحليل ، التي تتضمنها عمليات التفكير والاستدلال العقلي . وعن طريق عمليات التفكير والاستدلال العقلي يمكن للعقل الإنساني أن يصل إلى معرفة بعض الحقائق حول آيات الله تعالى وسننه الكونية . وهذا هو طريق منهج البحث العلمى الذى يتبعه العلماء فى بحوثهم العلمية . غير أن الوسائل التي يستخدمها العقل فى معرفة الحقيقة ليست معصومة من الخطأ . فقد يقع الخطأ فى مرحلة الملاحظة والإدراك ، أو فى مرحلة التذكر والتخيل ، أو فى مرحلة التفكير . وفى دراسات علم النفس أمثلة كثيرة تبين حدوث الخطأ فى كل خطوة من هذه الخطوات التي تتكون منها عملية اكتساب المعرفة العلمية . ولهذا السبب فإن العلماء إدراكاً منهم لمصادر الخطأ هذه فى عملية اكتساب المعرفة العلمية ، لا يعتبرون النتائج التي يصلون إليها من بحوثهم العلمية صحيحة بصورة يقينية بل إنهم يقولون إنه من المحتمل أن تكون صحيحة . وقد اصططلحوا على أن يذكروا مستوى درجة احتمال صحة نتائجهم بذكر مقياس إحصائى معين يعرف بمستوى الدلالة الإحصائية . وكلما كانت درجة احتمال صحة نتائجهم أكبر ، كانت درجة قربها من الحقيقة أكبر ، ودرجة قبول العلماء لها أعظم ، ولكنها على أية حال لا تصل أبداً إلى درجة الصحة المطلقة ، وبخاصة فى مجال العلوم الإنسانية .

إن قدرة العقل الإنساني على تحصيل المعرفة ، واكتساب العلم محدودة ، فهو من جهة لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الحقائق العلمية ، ولا أن يصل فيما يعلمه منها إلى اليقين المطلق كما أنه من جهة أخرى ، لا يستطيع أن يعرف الحقائق الغيبية .

﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾^(٢٦) .

ولذلك ، كان الناس في حاجة إلى أن يبعث الله تعالى إليهم الرسل والأنبياء من فترة إلى أخرى لتعليمهم وإرشادهم إلى ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة .

﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾^(٢٧) .

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾^(٢٨) .

إن العلم الذي نصل إليه عن طريق العقل ، والعلم الذي نصل إليه عن طريق الوحي ، يجب أن يكونا متفقين ، وغير متعارضين ؛ لأن الحقيقة واحدة ؛ ولأن مصدر العلم من كل هذين الطريقين واحد ، هو الله سبحانه وتعالى . لقد زود الله تعالى الإنسان بأدوات المعرفة من الحواس والعقل لكي نعرف بهما الحقيقة ، وأمرنا الله تعالى أن نسعى في الأرض ، ونلاحظ ما في الكون من مخلوقات وأن نبحث ونفكر فيما نرى . وفي ذلك تكليف واضح من الله تعالى بالبحث العلمي بعامة ، وبالبحث التجريبي بخاصة .

إن الله سبحانه وتعالى هو الذي يحرك ويوجه وينظم كل شيء في هذا الوجود . والعقل الإنساني جزء من هذا الوجود ، فهو يعمل وفق مشيئة الله تعالى وقدرته وتوجيهه . فحينما يفكر الإنسان من أجل الوصول إلى معرفة حقيقة ما ، فإن الله عز وجل قادر - إن شاء - أن يوجه تفكيره إلى الوصول إلى معرفة هذه الحقيقة ، أو أن يكشف له عنها عن طريق الإلهام . وقد سبق أن تناول المؤلف في شيء من التفصيل في موضع آخر العلم اللدني الذي يحصل عليه الإنسان عن طريق الإلهام والرؤيا^(٢٩) .

إن الحقيقة التي يصل إليها العقل الإنساني في أمر ما يجب أن تكون متفقة مع الحقيقة التي يخبرنا بها الوحي عن هذا الأمر . فإذا لم يتفق العقل مع الوحي ، فإن سبب ذلك يرجع إلى أحد أمرين : إما إلى خطأ العقل ، وإما إلى خطأ في فهمنا للوحي . وفي هذه الحالة يجب علينا أن نعيد البحث في الموضوع ، وأن نقوم بتحسين أسلوبنا في التفكير ، وأن نحرص على تجنب الخطأ في ملاحظتنا واستنتاجاتنا ، كما يجب أيضاً أن نحسن فهمنا وتفسيرنا لما جاء به الوحي^(٣٠) .

٤ - خلق الله تعالى الإنسان من مادة وروح :

أنخيرنا القرآن الكريم أن الله تعالى خلق الإنسان من مادة وروح :
﴿ إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾^(٣١) .

فالإنسان ، إذن ، يجمع في طبيعة تكوينه بين صفات الحيوان وصفات الملائكة ، بين الحاجات والدوافع الفطرية الغريزية الضرورية لحياة بدنه وبقاء نوعه ، والتي يشارك فيها الحيوان ، والحاجات والأشواق الروحية التي تدفعه إلى التقرب إلى الله تعالى بالعبادات والطاعات ، وتنزع به إلى السمو والنفس مما يقربه من صفوف الملائكة . وبهذه القبسة من روح الله تعالى في طبيعة تكوين الإنسان ، فإنه يتميز عن بقية مخلوقات الله تعالى ، وأصبح أهلاً لتحمل الرسالة التي كلفه الله تعالى بها ، وهي عبادته وحده ، والخلافة في الأرض ، والعمل على عمارتها ، وتحصيل العلوم والمعارف وتسخيرها في عمارة الأرض ، والتمسك بالقيم والمثل العليا ، والسعى الدائب نحو السمو النفسى .

ومن الواضح أن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح تؤدي بنا إلى رفض المفاهيم والنظريات الموجودة في علم النفس التي تعتمد على نظرية التطور لدارون في صورتها الفجة الشائعة ، والتي تذهب إلى أن الحيوانات العليا ، بما فيها الإنسان ، قد تطورت عبر عصور التاريخ القديمة ، عن حيوانات أدنى . فالإنسان الأول آدم عليه السلام ، قد خلقه الله تعالى منذ البداية على صورته . ولكن هذا لا يعنى أننا ننكر مفهوم التطور كحقيقة علمية ، وسنة من سنن الله الكونية التي يجب أن ندرسها في صورتها العلمية الحقيقية . فالإنسان مثلاً - وكذلك الحيوان - يمر تكوينه وهو جنين في بطن أمه في عدة مراحل من التطور حتى يكتمل تكوينه على الهيئة التي أراد الله تعالى له . ويمر الوليد بعد الميلاد بعدة مراحل من أطوار النمو حتى يبلغ كال نموه ونضجه . قال الله تعالى :
﴿ وقد خلقكم أطواراً ﴾^(٣٢) .

وقد تناول المؤلف في وضع آخر ، في شيء من التفصيل ، ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف عن مراحل نمو الجنين ، ومراحل نمو الوليد بعد الولادة^(٣٣) .

ثم إن الإنسان منذ خلق آدم عليه السلام ، قد مر بسلسلة طويلة من مراحل التطور الاقتصادى ، والسياسى ، والثقافى ، والحضارى حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من تقدم في مختلف فروع العلوم ، والآداب ، والفنون ، والصناعات ، ونظم الحكم .

إن التسليم بحقيقة خلق الإنسان من مادة وروح كما جاء في القرآن الكريم ، وما أخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم - تؤدي بنا أيضاً إلى رفض جميع النظريات التي تفسر سلوك الإنسان على أساس مادي ميكانيكي بحت ، والتي تغفل تأثير النواحي الروحية في سلوك الإنسان .

ومن الطبيعي أن ينشأ عن تعارض بعض مطالب وحاجات العنصرين اللذين يتكون منهما الإنسان ، المادة والروح ، نوع من الصراع النفسي الذي يعاني منه كثير من الناس ، ويصبح من الضروري على الإنسان أن يعمل على تحقيق قدر معقول من التناسق والتوازن بينهما ، إذ أن على ذلك يتوقف تحقيق الشخصية السوية ، والصحة النفسية . وهذه الحقيقة تستلزم منا أيضاً إعادة النظر في مفاهيم علماء النفس المحدثين عن الشخصية السوية ، والصحة النفسية ، ومؤشرات الصحة النفسية .

وقد قام المؤلف بمناقشة هذا الموضوع في شيء من التفصيل في موضع آخر^(٣٤) .

٥ - الإنسان خير بطبعه :

إن في الإنسان استعداداً فطرياً تميز الخير من الشر ، والحلال من الحرام ، والحق من الباطل ، وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام :

« إن الحلال بين ، والحرام بين ... » الحديث^(٣٥) .

ويميل الإنسان فطرياً إلى فعل الخير ، ويشعر بالارتياح لفعله ، كما يميل فطرياً إلى تجنب الشر ، ويشعر بعدم الارتياح وعدم الرضا لفعله . وقد أشار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه الحقيقة بقوله عليه الصلاة والسلام :

« استفت قلبك . البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك »^(٣٦) .

وقد ذهب بعض علماء النفس المحدثين مثل سيجمند فرويد S. Freud ولورنز Lorenz إلى أن في الإنسان غريزة للعدوان ، وهو رأى لم يوافقهم عليه بعض علماء النفس الآخرين مثل ماسلو Maslow وفروم Fromm الذين ذهبوا إلى أن ذلك يعطى فكرة سلبية ومتشائمة عن طبيعة الإنسان ، وقاموا على العكس بتأكيد النواحي الخيرة والإيجابية في الطبيعة الإنسانية^(٣٧) .

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للإنسان لا يقبل رأى فرويد وغيره من علماء النفس الذين يذهبون إلى أن في الإنسان ميلاً فطرياً إلى العدوان والشر ، كما أنه لا يقبل رأى بعض علماء الاجتماع وعلماء الجريمة مثل سيزار لومبروزو Lombroso وغيره الذين يذهبون إلى أن بعض الأفراد يولدون مجرمين بالوراثة^(٣٨) . ويؤيد التصور الإسلامي للإنسان الرأى الذى يذهب إلى أن الإنسان خير بالفطرة غير أن الإنسان مع ذلك قد يقع تحت تأثير بعض العوامل التربوية والاجتماعية غير الملائمة مما يطمس فيه استعداداته الفطرية للخير ، ويغرس فيه بذور الشر والعدوان ، ويدفعه إلى فعل الشر وارتكاب الجريمة .

فكما أن في الإنسان استعداداً فطرياً للخير ، ففيه أيضاً استعداداً لتعلم فعل الشر إذا وجد في ظروف تربوية واجتماعية يتعلم منها الأخلاق الرذيلة ، وأفعال الشر والرذيلة .

٦ - الإنسان حر الاختيار والإرادة :

وكما اختص الله تعالى الإنسان بالعقل الذى يميز به بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والحسن والقبيح - كما ذكرنا من قبل - فقد ميزه أيضاً عن سائر المخلوقات بحرية الاختيار والإرادة .

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ .. ﴾^(٣٩) .
﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾^(٤٠) .

لقد ذكرنا من قبل أن الإنسان يميل بالفطرة إلى فعل الخير ، وتجنب الشر . ونحن إذا سلمنا بذلك ، فإن النتيجة المنطقية التى تتبع ذلك ، هى أن الإنسان إذا وضع موضع الاختيار بين الخير والشر ، فإنه سوف يختار الخير ، ويتجنب الشر ، وفقاً لميله الفطرى . وعندئذ لا يكون هناك ، في الواقع ، اختياراً أصلاً . غير أن الأمر في الحقيقة ليس بهذه الصورة البسيطة . فالإنسان ، في الواقع ، يحيط به كثير من قوى الشر ، وعلى رأسها وأهمها الشيطان الذى لا يترك وحده أبداً ليعمل وفق فطرته ، وإنما هودائم التدخل لإغرائه لفعل الشر بكل ما لديه من وسائل الإغراء . قال الله تعالى :

﴿ قَالَ فَمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ﴾^(٤١) .
﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾^(٤٢) .

وفي مثل هذه المواقف التي يزين فيها الشيطان للإنسان طريق الشر ، تظهر قدرة الإنسان على الاختيار ، بين طريق الخير الذي يميل إليه بفطرته ، وبين طريق الشر الذي يغريه به الشيطان ويزينه له . ولعل الصراع النفسي الذي يعانيه الإنسان في مثل هذه المواقف ، هو نوع من البلاء الذي يتلى الله تعالى به المؤمنين لاختبار صدق إيمانهم ، وقوة ثباتهم على التقوى . ولعل هذه المعاناة في أمثال هذه المواقف من الاختيار هو جزء من الكبد الذي يعانيه الإنسان في حياته الدنيا ، والذي يشير إليه الله تعالى في قوله عز وجل .
﴿ لقد خلقنا الإنسان في كبد ﴾^(٤٣) .

إن من ينجح في أمثال هذه المواقف من الاختيار بالتغلب على نوازع الإثم والشر التي يثيرها الشيطان فيه ، والانصياع إلى وازع الخير في فطرته ؛ فيتجنب الإثم والشر ، ويختار الخير والفضيلة والعفة ، وما يأمر به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم - فإنه سيفوز برضا الله تعالى في الدنيا والآخرة . أما من ينقاد إلى فعل ما يزينه له الشيطان وأعوانه من شياطين الجن والإنس من الإثم والشر ؛ فإنه يجازى بسخط الله تعالى عليه في الدنيا ، وبعبابه في الآخرة .

﴿ فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى ﴾^(٤٤) .

وتتبع حرية الاختيار ، حرية الإرادة ، أى حرية اتخاذ الوسائل الكفيلة بالتنفيذ . فالاختيار هو مجرد تفضيل أحد الأمرين على الآخر . وقد يظل الاختيار مجرد رأى أو رغبة ، دون أن ينتقل إلى دائرة التنفيذ في الواقع . ولذلك كان من الضروري أن يكون الإنسان أيضاً ذا إرادة حرة في تنفيذ الاختيار المفضل .

إن حرية الإنسان في الاختيار والإرادة هما أساس مسؤوليته القانونية عن أعماله ، وهى أيضاً أساس مسؤوليته أمام الله تعالى في الآخرة .

٧ - القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينية عن الإنسان :

إن القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف هما المصدران الأساسيان للذات نستمد منها معلوماتنا اليقينية عن الإنسان .. فالله سبحانه وتعالى الذى خلق الإنسان ، هو أعلم بطبيعته ، وأسرار تكوينه ، وخفايا نفسه ، وحقيقة صفاته وأحواله .

﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾^(٤٥) .

﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾^(٤٦) .

لقد نزل القرآن الكريم لهداية الإنسان ، ولتعليمه ، وتنظيم حياته . إنه كتاب نزل أساساً للإنسان ويهدف أساساً لإصلاح الإنسان . ولذلك ، فإننا نجد فيه وصفاً لأحوال النفس الإنسانية ، ولأسباب انحرافها ومرضها وتربيتها وتهذيبها وعلاجها ، وكثيراً من الحقائق عن الإنسان ، وحياته النفسية . وقد تناول المؤلف من قبل بيان ما جاء في القرآن الكريم من حقائق عن الإنسان وحياته النفسية في كتابه « القرآن الكريم »^(٤٧) .

ونجد أيضاً في الحديث النبوى كثيراً من الحقائق عن الإنسان وحياته النفسية . وقد تناول المؤلف من قبل ما جاء في الحديث النبوى من معلومات نفسية في كتابه « الحديث النبوى وعلم النفس »^(٤٨) .

إن الحقائق التى وردت فى كل من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف عن الحياة النفسية للإنسان – هى حقائق يقينية ، ويجب اعتبارها مسلمات لبحوثنا فى علم النفس .

ثانياً : التمكن من علم النفس الحديث :

إن من يتصدى للتأصيل الإسلامى لعلم النفس يجب أن يكون متمكناً من هذا العلم متمكناً تاماً ، وعلى معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم ، وتطوره التاريخى ، ومناهجه فى البحث وإسهاماته ونتائجه ونظرياته ، والمشكلات التى تجرى حولها البحوث فى الوقت الحاضر . ولما كان علم النفس الحديث قد تشعب إلى فروع وتخصصات كثيرة ، يصعب على عالم واحد أن يتمكن منها جميعاً متمكناً دقيقاً ، فقد أصبح من الضرورى أن يشترك فى التأصيل الإسلامى لعلم النفس فريق من علماء النفس المتخصصين فى مجالات التخصص المختلفة من مختلف الجامعات الإسلامية . وسوف تكون هناك صعوبات إدارية ، وتنظيمية تتعلق بتنسيق مجهودات هؤلاء العلماء وتوجيهها فى فريق بحث موحد المسار من حيث منهجه وأهدافه .

ويبدو أن الحل الأمثل لهذه المشكلة هو أن تقوم هيئة علمية معينة كإحدى الجامعات ، أو أحد مراكز البحوث بمهمة الإشراف على عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس ، وتتولى عملية تنظيم الاتصال بعلماء النفس المهتمين بهذا الموضوع فى جامعات البلاد الإسلامية ، وتقوم بدعوتهم إلى الاشتراك فى هذه المهمة ، وتقوم بمكافأتهم على ذلك مكافأة مجزية .

ويمكن أن تتكون لجنة واحدة أو عدة لجان مختلفة من علماء النفس حسب الإمكانيات البشرية والمالية المتاحة بحيث يكون أعضاء كل لجنة من تخصص واحد معين . ويقوم الأعضاء فى كل لجنة بوضع خطة مفصلة للتأصيل الإسلامى فى فرع تخصصهم .. وتتلخص هذه الخطة فى ترتيب موضوعات العلم فى فرع تخصصهم حسب أولويتها فى عملية التأصيل .

ثم يبدأ الأعضاء بعد ذلك في عملية تأصيل الموضوع الأول في هذه الخطوة ، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى تأصيل الموضوع الثاني ، ثم الثالث ، وهكذا حتى يتم تأصيل جميع موضوعات العلم في فرع تخصصهم .

وتتكون الخطوة الأولى من عملية تأصيل كل موضوع من هذه الموضوعات من كتابة مقال أو تقرير يشمل الصورة النهائية التي وصل إليها العلم في هذا الموضوع ، ويبين تطوره التاريخي ، والمناهج التي استخدمت فيه ، والنتائج التي توصل إليها ، والنظريات التي وضعت فيه ، والبحوث التي تجرى فيه في الوقت الحاضر ، والمشكلات التي لم تحسم فيه بعد وما زالت في حاجة إلى مزيد من البحث .

إن هذا المقال أو التقرير سوف يمر بعد ذلك بالمرحلة التالية في عملية التأصيل الإسلامي التي سندكرها فيما بعد ، وأول هذه المراحل هو تقديمه إلى العلماء المتخصصين في الشريعة الإسلامية وأصول الفقه للبحث في موضوعات تخصصهم عما يقابل ما جاء في هذا التقرير العلمي من موضوعات .

ثالثاً : الممكن من الأصول والمبادئ الإسلامية :

من الضروري أيضاً لمن يتصدى للتأصيل الإسلامي لعلم النفس أن يكون على معرفة دقيقة بالأصول والمبادئ الإسلامية حتى يستطيع أن يبحث عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتعلق بموضوعات علم النفس .

ولما كان علماء النفس في الأغلب غير ملمين إلاماً كافياً بالأصول والمبادئ الإسلامية ، فإنه يصبح من الضروري أن يستعينوا بمجموعة من العلماء المتخصصين في الشريعة وأصول الفقه ، ليقوموا بمهمة الكشف عما يوجد في الأصول الإسلامية من موضوعات تتصل بموضوعات علم النفس . إن التقارير التي أعدت في الخطوة الأولى سوف تكون مفيدة لعلماء الشريعة وأصول الفقه لإعطائهم فكرة واضحة عن موضوعات علم النفس التي سيقومون بالبحث عما يتصل بها في الأصول الإسلامية .

ثم ترتب هذه الموضوعات التي تجمع من الأصول الإسلامية ، وتبويب على نسق تبويب موضوعات علم النفس حتى يسهل على علماء النفس مقارنتها بموضوعات علم النفس ، ومعرفة ما يوجد بينها من أوجه الاتفاق والاختلاف .

إن القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف هما الأصلان الإسلاميان الرئيسيان اللذان يجب أن يدرسا دراسة مستفيضة لاستقصاء كل ما جاء فيهما من مفاهيم نفسية ، وموضوعات تتعلق بالحياة النفسية للإنسان ، وخصائص سلوكه ، والعوامل التي تؤثر في شخصيته ، وأسباب سعادته وشقائه ، وسوائه وانحرافه ، وطرق تربيته ، وتهذيبه ، وتعديل سلوكه . ولا شك في أن دراستنا لما جاء عن هذه الموضوعات في القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف سوف يمدنا بفهم صحيح للتصور الإسلامي للإنسان ، وهو أمر هام جداً في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس ، إذ أنه يعطينا معياراً رئيسياً يمكن على أساسه مراجعة موضوعات ونظريات علم النفس لمعرفة مدى اتفاقها أو عدم اتفاقها مع التصور الإسلامي للإنسان . وقد قام الباحث بهذه الدراسة من قبل ، وأصدر عنها كتابيه اللذين سبق أن أشرت إليهما ، وهما « القرآن وعلم النفس » و « الحديث النبوي وعلم النفس » . وقد تضمن هذان الكتابان ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف متعلقاً بحاجات الإنسان ودوافعه ، وانفعالاته ، وإدراكه الحسي والعقلي ، والمبادئ التي تنظم عملية تعلمه ، وتذكره ونسيانه ، وأحلامه ، ونموه والعوامل التي تؤثر في شخصيته ، وصحته النفسية ، وعلاجه النفسي ، وقد حاول الباحث ، على قدر الإمكان ، المقارنة بين ما جاء في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف متصلاً بهذه الموضوعات ، وما يذهب إليه علم النفس .

رابعاً : معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين :

قام كثير من المفكرين المسلمين من علماء الكلام ، والمتصوفة ، والفلاسفة بأبحاث ودراسات عن النفس ، وخلفوا لنا مجموعة من الآراء والدراسات الهامة . ومع أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا بكثير من ثقافات الأمم السابقة ، وبخاصة الفكر اليوناني ، إلا أنهم قد أضافوا في دراستهم النفسية آراءهم الخاصة في بعض الموضوعات ، كما حاولوا التوفيق بين الفكر الفلسفي اليوناني ، وبين التصور الإسلامي للإنسان . ويهمننا في هذه المرحلة ، على وجه خاص ، معرفة إسهام المفكرين المسلمين في إثراء الدراسات النفسية ، ودورهم في التطور التاريخي لعلم النفس ، والمصطلحات والمفاهيم التي استخدموها ، وطريقتهم في التوفيق بين موضوعات علم النفس اليوناني ومبادئ الدين الإسلامي ، وكيف تناولوا بعض الأفكار اليونانية بطريقة تتفق مع التصور الإسلامي للإنسان . وقد سبق للباحث أن قام بدراسة عن علم النفس عند ابن سينا ، بينت إسهامه في التطور التاريخي لعلم النفس^(٤٩) .

خامساً : نقد علم النفس :

بعد إتمام الخطوات السابقة ، يصبح الطريق الآن ممهداً لقيام علماء النفس بالتحليل النقدي لموضوعات علم النفس على ضوء مبادئ الإسلام^(٥٠) ، وعلى أساس المسلمات التي ذكرناها في الخطوة الأولى ، وعلى ضوء التصور الإسلامي للإنسان الذي توصلنا إليه من الخطوة الثالثة . ويهدف هذا التحليل النقدي إلى معرفة مواضع الاتفاق وعدم الاتفاق بين موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام . فأما ما يتفق مع مبادئ الإسلام فنبقى عليه ، وأما ما لا يتفق معها فيخضع للدراسة بهدف تعديله أو حذفه .

إننا في حاجة ماسة في هذه المرحلة إلى مراجعة كثير من المفاهيم السائدة في علم النفس . ولنذكر فيما يلي بعض الأمثلة لهذه المفاهيم التي تحتاج إلى إعادة النظر فيها . لقد ساد في علم النفس الاتجاه المادي في تفسير الظواهر النفسية ، وسيطر على كثير من بحوثه الفكر الدارويني الذي يعتبر الإنسان سلالة متطورة عن الحيوان ، وأغفل في بحوثه الجانب الروحي من الطبيعة الإنسانية ، واستبعد الدين عند دراسة الدافعية لدى الإنسان . إننا لا نجد في كتب المداخل إلى علم النفس ذكراً للدافع التدين كأحد دوافع الإنسان الفطرية .

وحيثما يتعرض بعض علماء النفس الغربيين للدين ، فإنهم ينظرون إليه باعتباره دافعاً اجتماعياً مكتسباً ، نشأ تحت تأثير بعض الظروف الاجتماعية والنفسية التي مر بها الإنسان عبر عصور تاريخه القديم . وقد سبق للباحث أن يبين من قبل أثناء الكلام عن مسلمة الإيمان بالله تعالى الأساس الفطري لدافع التدين .

وتمشياً مع الاتجاه المادي الذي يغلب على دراسات علم النفس الحديث أيضاً ، فإن علماء النفس الغربيين حينما يتكلمون عن مؤشرات الصحة النفسية ، فإنهم يذكرون كثيراً من العوامل التي تتعلق بقدرة الفرد وفاعليته في القيام بشؤون حياته الواقعية ، والشخصية ، والاجتماعية ، وإشباع حاجاته المادية الدنيوية ، ولكنهم لا يوجهون أى اهتمام إلى تأثير النواحي الروحية في سلوك الإنسان وصحته النفسية ، ويغفلون تأثير الإيمان بالله تعالى في التخلص من القلق ، وفي بث الشعور بالأمن والطمأنينة في النفس . ولذلك ، فنحن في حاجة إلى إعادة النظر في مفهوم « الشخصية السوية » ، و« الصحة النفسية » ، وإعادة تعريفهما تعريفاً إجرائياً يتفق مع تصورنا الإسلامي للإنسان . وقد سبق للباحث أن ناقش موضوع الصحة النفسية ومؤثراتها من وجهة نظر إسلامية في مواضع أخرى^(٥١) .

ومن المفاهيم النفسية التي تحتاج أيضاً إلى إعادة النظر فيها مفهوم « الأحلام » فعلماء النفس الغربيون ينظرون إلى الأحلام على اعتبار أنها نشاط ذهني يحدث أثناء النوم نتيجة لتأثير كثير من العوامل . فقد تحدث الأحلام نتيجة لإحساسات يحس بها النائم تحت تأثير مؤثرات حسية صادرة من البيئة الخارجية أو من داخل جسمه نفسه . وقد تحدث الأحلام نتيجة استمرار التفكير في المشكلات التي كانت تشغل بال الإنسان أثناء اليقظة . وقد تكون عبارة عن استرجاع بعض الذكريات أحداث حياته في الماضي . وقد تكون عبارة عن إشباع بعض رغباته ودوافعه السابقة ، وبخاصة رغباته ودوافعه اللاشعورية ، وهو الرأي الذي ذهب إليه فرويد ، وهو الرأي الأكثر شيوعاً الآن بين علماء النفس والمحللين النفسيين في تفسير الأحلام . ولا يقول علماء النفس الغربيون المحدثون بالأحلام التنبؤية ، أو الرؤى التي تبشر بخير مقبل ، أو تنذر بشر سيئ في المستقبل ، والتي جاء ذكرها في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف . لقد ذكر القرآن رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم أنه هو والمؤمنين يدخلون مكة محلقين رؤوسهم ومقصرين^(٥٢) ، ورؤيا الفتيين اللذين كانا مع يوسف عليه السلام في السجن^(٥٣) ، ورؤيا ملك مصر عن البقرات السبع السمان اللاتي يأكلهن سبع بقرات عجاف ، والسنابل السبع الخضر والسنابل السبع اليابسات^(٥٤) . وذكر الرسول صلى الله عليه وسلم الرؤيا التي تبشر بخير سيئ في المستقبل . فعن أنس أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال :

« إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدى ولا نبي » . قال : فشق ذلك على الناس ، فقال : « لكن المبشرات » ، قالوا : يا رسول الله ، وما المبشرات ؟ قال : « رؤيا المسلم وهي جزء من أجزاء النبوة »^(٥٥) .

وعن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :

« لم يبق من النبوة إلا المبشرات » قالوا : وما المبشرات ؟ قال : « الرؤيا الصالحة »^(٥٦) .

يتضح مما تقدم أنه من الضروري إعادة النظر في مفهوم الأحلام ، بحيث يضاف إليه المعنى الخاص بالرؤيا أو الحلم التنبؤي . فالحلم لا ينشأ فقط كما يقول علماء النفس المحدثون نتيجة للمؤثرات الحسية الخارجية أو الداخلية ، والأسباب الأخرى التي ذكرناها سابقاً ، وإنما ينشأ كذلك نتيجة لإيحاءات أو إلهامات إلهية تحمل للإنسان نوعاً من البشيرة بأحداث سعيدة ستحدث له ، أو الإنذار بشر سيئ له . وقد سبق أن تناول الباحث في مواضع أخرى موضع الأحلام والرؤى من وجهة نظر إسلامية في شيء من التفصيل^(٥٧) .

سادساً: إجراء البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية :

لا تقتصر عملية التأصيل الإسلامى لعلم النفس على نقد موضوعاته ومفاهيمه بل يجب كذلك إثراء معرفتنا العلمية بإجراء بحوث جديدة في كثير من المجتمعات الإسلامية من وجهة نظر إسلامية ، تهدف إلى حل مشكلات الناس الهامة من أجل تحقيق حياة أفضل لهم . ومن الضروري أن يحدث نوع من التنسيق بين الباحثين في الجامعات الإسلامية المختلفة لتبادل المعلومات ، ولتفادي التكرار ، وللتعاون معاً في إجراء بحوث مشتركة .

ويمكن أن تجرى هذه البحوث في مسارين : أحدهما نظري ، ويتجه إلى القيام بنوعين من الدراسات النظرية . النوع الأول هو عبارة عن دراسات تعنى بتوضيح وجهة نظر الإسلام في بعض الموضوعات والمفاهيم النفسية . والنوع الثاني من الدراسات النظرية يعنى ببحث الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين السابقين لمعرفة آرائهم وإسهاماتهم في كثير من موضوعات علم النفس ، والمفاهيم التي استخدموها ، ومحاولاتهم المختلفة للتوفيق بين آراء الفلاسفة اليونانيين في بعض موضوعات علم النفس ومبادئ الإسلام . أما المسار الثاني فهو ميداني وتجريبي ، يعنى بإجراء بحوث ميدانية وتجريبية وتهدف إلى إيجاد حلول للمشكلات التي يعاني منها المسلمون في الوقت الحاضر . ويمكن أن نذكر هنا بعض الأمثلة كنماذج لهذه البحوث في كل من هذين المسارين .

أولاً : الدراسات النظرية :

أ - الدراسة النظرية لبعض المفاهيم والموضوعات من وجهة نظر إسلامية :

ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة لهذه الدراسة فيما يلي :

- ١ - التعرف الإجرائي لبعض المفاهيم النفسية من وجهة نظر إسلامية ، مثل : الشخصية السوية ، والصحة النفسية ، والأحلام . ويجب أن نستعين في ذلك بما جاء في القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف متعلقاً بهذه المفاهيم . وهناك عدد من الدراسات التي تناولت المفاهيم النفسية في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، والتي ستكون مفيدة لنا في هذا الصدد ، أذكر منها الكتب التالية : « القرآن وعلم النفس » ، و « الحديث النبوي وعلم النفس » للباحث ، وقد سبق الإشارة إليهما ، و « نحو علم نفس إسلامي » لحسن محمد الشرقاوي^(٥٨) ، و « من علم النفس القرآني » لعدنان الشريف^(٥٩) ، و « النفس الإنسانية في القرآن الكريم » لإبراهيم محمد سرسيق^(٦٠) .

- ٢ - وضع نموذج إسلامي للإرشاد النفسي والعلاج النفسي ، يستعين بالتوجيه الديني إلى جانب الأساليب التقليدية التي يتبعها المعالجون النفسيون ومن الممكن أن يخضع هذا

النموذج الإسلامى فيما بعد للدراسة التجريبية للتحقق من أفضليته على النموذج التقليدى للعلاج النفسى .

- ٣ - القيم الإنسانية الإسلامية .
- ٤ - دراسة الشخصية من وجهة نظر إسلامية ، ومراحل نموها ، والعوامل المختلفة التى تؤثر فيها ، وأسباب انحرافها ومرضها .
- ٥ - تربية الأولاد فى الإسلام .

ب - الدراسات النفسية للعلماء المسلمين السابقين :

بذلت عدة محاولات من قبل لدراسة ما خلفه العلماء المسلمون السابقون من دراسات نفسية . أذكر منها على سبيل المثال ، الكتب التالية : « الإدراك الحسى عند ابن سينا : بحث فى علم النفس عند العرب » للباحث^(٦١) ، « الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص » لعبد الكريم العثماني^(٦٢) ، « التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجي » لسيد أحمد عثمان^(٦٣) ، « النفس البشرية عند ابن سينا » لأبير نصرى نادر^(٦٤) ، « ابن سينا ومذهبه فى النفس » دراسة فى القصيدة العينية « لفتح الله خليف^(٦٥) ، « ابن سينا والنفس الإنسانية » لمحمد خير حسن عرقسوس وحسين ملا عثمان^(٦٦) . ونحن لازلنا فى حاجة إلى مزيد من البحوث فى هذا المجال لمعرفة الدراسات النفسية لكثير من المفكرين المسلمين السابقين مثل الكندي ، والفارابي ، وابن رشد ، والغزالي ، والرازي ، وغيرهم .

ثانياً : الدراسات الميدانية والتجريبية :

من الضروري أن يعنى علماء النفس فى البلاد الإسلامية بإجراء البحوث الميدانية والتجريبية فى المجتمعات الإسلامية لحل مشكلات الإنسان المسلم المعاصر من وجهة نظر إسلامية . وفيما يلى اقتراحات لبعض الموضوعات التى يمكن دراستها دراسة ميدانية وتجريبية من وجهة نظر إسلامية :

- ١ - العلاقة بين التدين والصحة النفسية .
- ٢ - العلاقة بين التدين والجريمة .
- ٣ - العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة وسمات شخصية الأبناء .
- ٤ - العلاقة بين التربية الدينية للأبناء فى الأسرة المسلمة ، وصحة الأبناء النفسية .
- ٥ - العلاقة بين مستوى التدين والمشكلات النفسية لدى الشباب المسلم .
- ٦ - العلاقة بين مستوى التدين والكفاءة المهنية لدى الشباب المسلم .
- ٧ - العلاقة بين مستوى التدين ومستوى التوافق فى الحياة الزوجية فى الأسرة المسلمة .

٨ - الفرق في التحسين الذي يحدث بين طريقتين في العلاج النفسي ، إحداهما تستخدم أسلوباً تقليدياً في العلاج النفسي ، والأخرى تستخدم نموذجاً إسلامياً في العلاج النفسي .

سابعاً : عقد الندوات والمؤتمرات العلمية :

من الضروري أيضاً الاهتمام بعقد الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية التي يدعى إليها علماء النفس ، وعلماء الشريعة وأصول الفقه ، ومن الجامعات الإسلامية المختلفة لمناقشة نتائج البحوث التي تمت في مجال التأصيل الإسلامي لعلم النفس ، ولتبادل الآراء حول المنهج العام المتبع في عملية التأصيل الإسلامي ، وما يعترض هذا العمل من صعوبات ومشكلات والوسائل الممكنة للتغلب عليها . إن هذه الخطوة هامة جداً لتحقيق التنسيق بين الباحثين في البيئات العلمية المختلفة ، ولتحقيق قدر ضروري من المعرفة المشتركة التي ينطلق منها البحث العلمي المستقبلي في هذا المجال .

ثامناً : إعادة كتابة علم النفس في إطار إسلامي :

بتقدم البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية ، وبتراكم المعلومات الجديدة في هذا المجال ، سوف يصبح من الممكن لعلماء النفس بالتدرج إعادة كتابة كثير من موضوعات علم النفس في إطار إسلامي . وسوف يتمكن في النهاية من تأليف كتب دراسية جديدة في علم النفس تتفق مع المبادئ الإسلامية ، وهو الهدف الذي نرجو أن نصل إليه بمواصلة الجهد في عملية التأصيل الإسلامي لعلم النفس .

* * *

الهوامش

- (١) محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٩ ، ص ٧ ، ٨ .
- (٢) محمد عثمان نجاتي : أسلمة العلوم الاجتماعية . بحث قدم إلى ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، التي عقدت في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في المدة من ٥ إلى ٦/٦/١٤٠٧هـ ، ص ٧ ، انظر أيضاً :
- إسماعيل الفاروقي : أسلمة المعرفة . ترجمة عبد الوارث سعيد . الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٨٤ ، ص ٢٩ - ٣٥ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي : إسلامية المعرفة : المبادئ العامة ، خطة العمل ، الإنجازات . القاهرة : وكالة الأهرام للتوزيع ، ١٩٨٦ ، ص ٣٢ - ٣٤ .
- (٣) محمد عثمان نجاتي : أسلمة العلوم الاجتماعية ، مرجع سابق ، ص ٣ .
- (٤) محمد عثمان نجاتي : المدينة الحديثة وتسامح الوالدين ، بحث حضاري مقارنة لشباب مصر ولبنان والعراق وسوريا والأردن والولايات المتحدة الأمريكية ط ٢ . القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ ، ص ١٠ - ١٥ .
- (٥) انظر دور العلم في تثبيت الإيمان بالله تعالى في :
أ . كرس موريون : العلم يدعو للإيمان ، ط ٤ ترجمة محمود صالح الفلكي القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ .
جون كلوفر مونسم وآخرون : الله يتجلى في عصر العلم ، ط ٣ . ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان . القاهرة : مؤسسة الحلبي وشركاه ، ١٩٦٨ .
- (٦) محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس ، ط ٣ . بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٧ ، ص ٤٧ ، ٤٨ ، محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٣٢ .
- (٧) الروم : ٣٠ .
- (٨) تفسير القرطبي ، ج ٤ ، ص ٢٩ ، تفسير الجلالين ، ص ٣٤٠ .
- (٩) الأعراف : ١٧٢ .
- (١٠) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي عن أبي هريرة . جمعاء : كاملة الحلقة ، وجدعاء : ناقصة .
- (١١) رواه أحمد بن حنبل عن الأسود بن سريع .
- (١٢) محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٣٣ - ٣٤ .
- (١٣) الحشر : ٢٢ - ٢٤ .
- (١٤) الأعراف : ٥٤ .
- (١٥) النساء : ١٣٦ .
- (١٦) الرعد : ١١ .

- (١٧) ق : ١٧ ، ١٨ .
- (١٨) رواه الشيخان عن أبي هريرة .
- (١٩) رواه ابن ماجه عن أبي هريرة .
- (٢٠) رواه الترمذى عن عبد الله بن مسعود .
- (٢١) رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود .
- (٢٢) السجدة : ١١ .
- (٢٣) المائدة : ١٦ .
- (٢٤) يونس : ٥٧ .
- (٢٥) طه : ١٢٣ ، ١٢٤ .
- (٢٦) الإسراء : ٨٥ .
- (٢٧) الحديد : ٢٥ .
- (٢٨) البقرة : ٢١٣ .
- (٢٩) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ١٨١ - ١٩٢ .
- محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٠١ - ٢٢٣ .
- (٣٠) إسلامية المعرفة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ٩٢ .
- إسماعيل الفاروق ، أسلمة المعرفة ، مرجع سابق ، ص ٧٢ ، ٧٣ .
- ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ط٢ . تحقيق ابن ناظر . بيروت : دار الشروق ، ١٩٦٨ .
- ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، سلسلة تقريب التراث .
- إعداد ودراسة محمد السيد الجليند ، القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٨٨ .
- (٣١) ص : ٧١ ، ٧٢ .
- (٣٢) نوح : ١٤ .
- (٣٣) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٣٦ - ٢٤١ .
- محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٢٤ - ٢٤٢ .
- (٣٤) محمد عثمان نجاتى : مفهوم الصحة النفسية فى القرآن الكريم والحديث الشريف . الكويت : نشرة الطب الإسلامى ، العدد الثالث : الأبحاث وأعمال المؤتمر الدولى الثالث عن الطب الإسلامى : مجلد رقم ٥ ، ١٩٨٤ .
- محمد عثمان نجاتى : الحديث النبوى وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٧١ - ٣٠٤ .
- (٣٥) رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائى عن النعمان بن بشير .
- (٣٦) رواه أحمد والدارمى عن وابصة بن معبد .
- (٣٧) محمد عثمان نجاتى : القرآن وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

- (٣٨) سعد جلال : أسس علم النفس الجنائي . الإسكندرية : دار المطبوعات الجديدة ، ١٩٨٤ ، ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .
- (٣٩) الكهف : ٢٩ .
- (٤٠) الشمس : ٧ - ١٠ .
- (٤١) الأعراف : ١٦ ، ١٧ .
- (٤٢) يوسف : ٥ .
- (٤٣) البلد : ٤ .
- (٤٤) التازعات : ٣٧ - ٤١ .
- (٤٥) الملك : ١٤ .
- (٤٦) ق : ١٦ .
- (٤٧) محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس ، ط ٣ ، مرجع سابق .
- (٤٨) محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس ، مرجع سابق .
- (٤٩) محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا : بحث في علم النفس عند العرب ، ط ٣ ، بيروت : دار الشروق ، ١٩٨٠ .
- (٥٠) إسماعيل الفاروقي : أسلمة المعرفة ، مرجع سابق ، ص ٩٨ ، ٩٩ .
- (٥١) محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ ، ٢٧٨ ، ٣٠٢ - ٣٠٤ .
- محمد عثمان نجاتي : مفهوم الصحة النفسية في القرآن الكريم والحديث الشريف . الكويت : نشرة الطب الإسلامي ، مرجع سابق .
- (٥٢) الفتح : ٢٧ .
- (٥٣) يوسف : ٣٥ - ٤١ .
- (٥٤) يوسف : ٤٣ - ٤٩ .
- (٥٥) رواه البخاري والترمذي .
- (٥٦) رواه البخاري .
- (٥٧) محمد عثمان نجاتي : القرآن وعلم النفس ، ط ٣ . مرجع سابق ، ص ٨٨ - ١٩٢ .
- محمد عثمان نجاتي : الحديث النبوي وعلم النفس ، مرجع سابق ، ص ٢١١ - ٢٢٣ .
- (٥٨) حسن محمد الشرقاوي : نحو علم نفس إسلامي : الإسكندرية : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ .
- (٥٩) عدنان الشريف : من علم النفس القرآني . بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٧ .
- (٦٠) إبراهيم محمد سريق : النفس الإنسانية في القرآن الكريم . جدة : تهامة ، ١٩٨١ .

- (٦١) محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا - بحث في تاريخ علم النفس عند العرب ، ط ٣ ، مرجع سابق .
- (٦٢) عبد الكريم العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص - القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٦٣ .
- (٦٣) سيد أحمد عثمان : التعلم عند برهان الإسلام الزرنوجي . القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ٢ ، ١٩٧٨ .
- (٦٤) ألبرنصرى نادر : النفس البشرية عند ابن سينا - بيروت : دار المشرق ، ١٩٨٦ .
- (٦٥) فتح الله خليف : ابن سينا ومذهبه في النفس - دراسة في القصيدة العينية : بيروت : جامعة بيروت العربية ، ١٩٧٤ .
- (٦٦) محمد خير عرقسوس وحسن ملا عثمان : ابن سينا والنفس الإنسانية . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٢ .

بعض أشكال عصاب الوسواس القهري
وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية
د. محمد عودة محمد

حددت هذه الدراسة المفاهيم والشعائر الدينية التي يمكن أن تتسرب منها وسوسة تتطور لتتحول إلى شكل من أشكال عصاب الوسواس القهري . من هذه المفاهيم والشعائر : الشيطان ووظائفه ، الطهارة ، النية في الصلاة ، والصلاة نفسها . كما عرضت الدراسة خمسة أشكال وسواسية وجدت في القرن الرابع عشر وخمسة أخرى من الأشكال الحالية .

ثم عرضت الدراسة للطرق العلاجية التي اقترحها كل من ابن قيم الجوزية والإمام الغزالي ، وكذلك طرق العلاج السلوكي الحديثة . وعلى ضوء هذه الطرق قديمها وحديثها بني برنامج علاجي ديني ، طبق على خمس حالات وسواسية وأثبت فعاليته ، دونما حاجة إلى أي مساعدة طبية .

ونوصي بتطبيق هذا البرنامج في أكثر من مكان لمراجعة مدى نجاحه في التعامل مع هذه الأنماط الوسواسية القهرية .

**PATTERNS OF COMPULSIVE OBSESSIVE
NEUROSIS AND THEIR RELATION TO
SOME RELIGIOUS CONCEPTS**

**Dr.MOHAMMAD ODEH-Associate Reof.
College of Education
Kuwait University.**

This study attempts to identify the religious concepts and practices from which obsession leaks and develop to become a pattern of compulsive obsessive neurosis. Some of these concepts are: Satan and his functions, Chasteness, prayer, and Intentions of Praying, The study also points out five patterns of obsession that Were found in the fourteenth century, in addition to other recent five ones.

The therapeutic methods proposed by Ibn Al- Jousia and Imam Al-Ghazali are presented, The contemporary methods of behavioral therapy is equally considered. On the basis of these methods, a religious therapeutic programme has been designed, This programme has been employed in dealing with five obsessive cases and found to be highly effective, without turning to any medical aid,

We recommend that this programme be adopted in different areas to assess its feasibility in dealing with those patteerns of copmulsive obsessive neurosis.

أهمية الدراسة :

يعتبر عصاب الوسواس القهري من أقل الأمراض النفسية شيوعاً ، إلا أن الملاحظ أن الأشكال ذات العلاقة بالمفاهيم والشعائر الدينية الإسلامية هي الأكثر انتشاراً بين مرض الوسواس القهري في الكويت ، هذا من واقع الحالات التي تعاملنا معها سواء في وحدة الإرشاد النفسي بكلية التربية بجامعة الكويت أو مكتب الاستشارات النفسية التربوية والاجتماعية بدولة الكويت^(١) . وكذلك مما لاحظته نجمة الخرافي في دراستها لثلاثة وعشرين مريضاً وسواسياً بمستشفى الطب النفسي في الكويت .

كما لاحظنا أيضاً ومن خلال إرشادنا لتلك الحالات تعثر جميع أنواع العلاج النفسي المعرفة ، وعدم فاعليتها في تحسن حالة هؤلاء المرضى . وحتى عندما قرنت هذه العلاجات بالعلاج الطبي ظلت النتائج دون المستوى المطلوب .

وبناء عليه توجه اهتمامنا إلى البحث في الأصول الدينية لهذه الوسواس على أمل أن نبني طريقة في العلاج الديني لها . ويأتي هذا الجهد في إطار الاهتمام العالمي بالعلاقة بين العوامل والاتجاهات الدينية وبعض أشكال الوسواس القهري .

أهداف الدراسة :

يهدف هذا البحث إلى :

- ١ - الكشف عن المعطيات الدينية لبعض أشكال الوسواس القهري .
- ٢ - التخطيط لطريقة في العلاج الديني لهذه الأشكال .

أسئلة الدراسة :

تحاول هذه الدراسة الإجابة على :

- ١ - ما هي المفاهيم والشعائر الدينية التي يمكن أن تنتج بعض أشكال عصاب الوسواس القهري أو على الأقل تتمحور حولها بعض أعراض هذه الوسواس ؟
- ٢ - كيف عالج المسلمون القدامى هذا الوسواس ؟ وهل يمكن تحديث طرائقهم في ضوء المنظور الحديث، لعلاج الوسواس القهري ؟

الوسوسة وبعض الدراسات الحديثة :

الوسوسة ، لغوياً ، حديث النفس والصوت الخفي . قال تعالى : ﴿ ونعلم ما توسوس له نفسه ﴾ [سورة ق ، آية ١٦] . والوسواس اسم للشيطان . قال تعالى : ﴿ من شر الوسواس الخناس ﴾ . [الناس : آية ٤] .

وعصاب الوسواس القهري هو تسلط محتوى ذهنى معين كوجود أفكار أو تصورات أو اندفاعات أو مخاوف أو دوران الفكر في حلقة مفرغة . أو تسلط أفعال تأخذ طابع الطقوس الحركية المستمرة ، لا يقوى المريض على التخلص منها مما قد يؤدي إلى ظهور أعراض القلق والاكتئاب . (عودة ومرسى ١٩٨٦) .

وقد درس جرينبرج Greenberg ووتزم Witzum الاتجاهات الكاثوليكية واليهودية نحو الوسواس من خلال عرض حالتين وسواسيتين من القرن السادس عشر وأربع حالات من القرن العشرين . وقد بينا التشابه في الأشكال الوسواسية بين المجموعتين وأنهما قد فهما أكثر هذه الأشكال بالاستعانة بالمعطيات الدينية (Greenberg and Witzum, 1987) .

وفي دراسة أخرى لجرينبرج تناولت ٣ ذكور تراوحت أعمارهم ما بين ٢٥ و ٣٥ سنة وأثنى واحدة عمرها ستون سنة ، بهدف بيان التشابه بين الطقوس الدينية والطقوس القهرية . فلاحظ أن تكرارية الأفعال الوسواسية وأصولها الفكرية مشتقة من الديانة اليهودية . كما بينت هذه الدراسة دور الطقوس الدينية في إيجاد الاستعداد لعصاب الوسواس القهري . وقد دعمت هذه النتيجة ملاحظة ٤٥ حالة وسواسية في بريطانيا و ٨٢ حالة في الهند و ١٠ حالات في إسرائيل . (Greenberg, 1984) .

وفي دراسة لـ جي حول الطقوس والأمراض النفسية ، انتهى الباحث إلى رفض مقولة فرويد التي نشرها عام ١٩٠٧ والتي ذهب إلى أن الطقوس الدينية نوع من عصاب الوسواس القهري . - (GaY, 1975)

وفي دراسة لنجمة الخرافي بعنوان : « دراسة استطلاعية في سيكولوجية عصاب الوسواس القهري في دولة الكويت » ، أفادت الباحثة أن الطقوس الحركية في معظم الحالات التي درستها وعددها ٢٣ حالة مرتبطة بالوضوء والصلاة . ورأت الباحثة أن هذا يشير إلى تطويع المفاهيم الدينية لطبيعة المرض الذي يعاني منه الشخص ذلك أن الأعراض المرضية سواء في

العصاب أو الذهان تكتسب صبغة حضارية مميزة لأنها لا تنشأ من فراغ . ولذلك تظهر وساوس النجاسة والطهارة والأفعال القهرية المرتبطة بهما بين بعض مرضى الوسواس المتدينين الذين تكتسب أعراض الوسواس لديهم الكثير من ممارساتهم ومفاهيمهم الدينية . (نجمة الخرافي ، بدون تاريخ) .

حالات وسواسية من القرن الرابع عشر :

أورد ابن قيم الجوزية في كتابه إغاثة اللهفان الحالات الوسواسية التالية :

الحالة الأولى :

من يغسل عضوه غسلاً يشاهده يبصره ، ويكبر ، ويقرأ بلسانه ، بحيث تسمعه أذناه ويعلمه قلبه ، بل يعلمه غيره منه ، ويتيقنه ، ثم يشك هل فعل ذلك أم لا ؟

الحالة الثانية :

من يتطهر من الجنابة بالغوص في الماء البارد ويكثر من استعماله وإطالة العرك ، وربما فتح عينيه في الماء البارد وغسل داخلهما حتى يضر يبصره . ويكشف عن عورته للناس حتى يسخر منه الصبيان ويستهزئ به من يراه .

الحالة الثالثة :

من عندما يؤدي الصلاة يرتبط لسانه ، فيلجلج في بعض الكلمات أو الحروف فيلفظ التحيات : ات ، التحي التحي ، والسلام : اس اس ، وأكبر أكككبر .

الحالة الرابعة :

من يقوم بعد التبول بعشرة أشياء طلباً للطهارة من النجاسة : السلت والتر والمشي والحنحة والقفز والحبل والتفقد ، والوجور والحشو والعصابة . أما السلت فيسلت عضوه من أصله إلى رأسه ، والتر والمشي والحنحة لاستخراج ما يخشى عوده من البول ، والقفز كأن يرتفع عن الأرض ثم يجلس بسرعة أو يتعلق بحبل ليرتفع ، أو يصعد درجا ثم ينزل بسرعة ، أما التفقد فهو النظر في العضو إذا بقي منه شيء أم لا . والوجور يكون بفتح ثقب العضو وصب الماء فيه والحشو حشو داخل العضو بقطن ، والعصابة أي يعصب رأسه بخرقه .

الحالة الخامسة :

من عندما يقف للصلاة يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، نويت أصلي الظهر فريضة الوقت ، أداء لله تعالى ، إماماً أو مأموماً ، أربع ركعات ، مستقبلاً القبلة ، ثم يزجج أعضائه

ويخني جبهته ويقيم عروق عنقه ، ويصرخ بالتكبير كأنه يكبر على العدو . وقد حلف ذات مرة بالطلاق أن لن يكرر عقد النية ، إلا أنه لم يستطع فطلق زوجته .

الحالة السادسة :

من إذا كان معه ثياب طاهرة وتنجس منها ثياب ، وشك فيها ، صلى في ثوب بعد ثوب ، بعدد النجس ، وزاد صلاة ليتيقن براءة ذمته . وإذا اشتبهت الأواني الطاهرة بالنجسة أراق الجميع وتيمم . وإذا اشتبهت عليه القبلة فلا يدرى في أي جهة ، فإن يصلي أربع عند بعض الأئمة لتبرأ ذمته ييقن . . وإذا ترك صلاة من يوم ثم نسيها وجب عليه أن يصلي خمس صلوات .

حالات وسواسية تعاملت معها^(٢) :

الحالة الأولى :

سيدة في الرابعة والثلاثين من عمرها تعمل مدرسة ، يشغلها التفكير في الخالق والشك في وجوده ، وطريقة خلقه للكون من العدم ، وماهية الروح الإنسانية ، وفكرة التمعن الشديد في الصلاة والخشوع فيها ، وكيف ننال رضا الله ويقبل صلاتنا . وكذلك يشغلها انتقاض الوضوء أثناء الصلاة وقبلها وتكرار الوضوء عدة مرات وتكرار الصلاة الواحدة لساعات عديدة حتى يهيا لمن يراها أنها تمضي كل وقتها في الصلاة مهملة لأولادها وزوجها ومدرستها .

الحالة الثانية :

فتاة في الثانية والعشرين من عمرها ، تعمل موظفة . يشغلها جداً إحساسها أن قذفاً خارجياً يحدث لها ، مما يستوجب معه الطهارة من الجنابة . وكلما غسلت جسمها كلما أحست بخروج القذف من جديد لتعود للاستحمام مرة ثانية وهكذا ، حتى أرهقت نفسها وجسدها .

الحالة الثالثة :

رجل في الثامنة والأربعين من عمره ، متزوج وله بنت واحدة أنجبها بعد طول انتظار يعمل موظفاً : ذهب ذات يوم لأداء العمرة ، وهناك قرأ الآية الكريمة التالية : ﴿ فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين ﴾ [الصافات : آية ١٠٢] . وفور ذلك سيطرت عليه فكرة أن عليه أن يذبح ابنته ، ومنذ ذلك الحين وهو يعيش في عذاب وخوف فظيع من أن ينفذ هذه الفكرة .

الحالة الرابعة :

سيدة في الثالثة والثلاثين من عمرها ، تعمل مدرسة ، وهي أم لسبعة أطفال ، عقلها منشغل دائماً بالتفكير في الموت ويوم القيامة . أما مضمون هذه الأفكار فيشمل : كرهها للمقالات الدينية أو أي كتاب يتحدث عن الإسلام والمسلمين ، وتقول عن نفسها إنها جنية كافرة . تخاف أن تصلي ، لأنها تعتقد أنها تخطيء في الصلاة مما يوتر أعصابها . تنطرح على عقلها تساؤلات مثل : أنا أين ؟ من أنا ؟ كيف خلقنا الله ؟ أين الشيطان ؟ ماذا يعني ؟ لماذا خلق الله الشيطان ؟ لماذا يعذبنا الله ؟ هل يوجد إله ؟ كيف أعرف أن الله موجود ؟ . تقول لنفسها : هذه الأفكار تجنن ، هذا وسواس ، والوسواس من الشيطان . أنا لا أحب الله .. تسب الله .. وتقول أيضاً : أن ولدي صار مثلي يخاف ويوسوس .. يفكر كثيراً ويعصب .

الحالة الخامسة :

شاب في الرابعة والعشرين ، أعزب ، خريج كلية الهندسة ، تسيطر عليه مجموعة أفكار جنسية يعتقد أنها حدثت معه حقيقة . الفكرة الأولى أن أحدهم قد اعتدى عليه جنسياً ، والثانية أنه كان يدخل أعواد الثقاب في فرج بنت الجيران ، والثالثة أنه قد فعل نفس الشيء مع أخته ، ثم مع أخته اللواتي لم يكن قد ولدن بعد ، والرابعة أن أمه قد حملت منه ، والخامسة أنه لو تزوج فإن زوجته ستفعل ما فعلته أمه . ويعبر هذا الشاب عما آلت إليه حالته بقوله : سممت وصلعت ، وأحس بالهرم ، يلاحقني طنين فظيع في أذني ، والتهبت جيوب الأنفية ، وأعاني بداية قرحة في المعدة واكتئاباً دائماً .

في ضوء هذه الحالات الوسواسية قديمها وحديثها يمكن تحديد المحاور التي يدور حولها هذا النوع من العصاب . هذه المحاور هي :

١ - الشيطان .

٢ - الطهارة والنجاسة .

٣ - الصلاة والنية فيها .

وستتناول هذه المحاور بشيء من التفصيل ، علنا نستطيع تحديد أدوارها في خلق هذا النوع من الوسواس .

المفاهيم والشعائر الدينية :

نعرض بعض المفاهيم والشعائر الدينية التي قد يكون لها دور ما في إنتاج بعض أشكال عصاب الوسواس القهري .

أولاً : مفهوم الشيطان :

وردت كلمة الشيطان في القرآن الكريم في ثمانية وثمانين موضعاً واستقر في الأذهان صورة مرعبة لهذا المخلوق ، وأنه مصدر كل الشرور ، وأن له وظائف محددة .

الوظيفة الأولى : الوسوسة :

وردت كلمة الوسوسة ومشتقاتها في خمسة مواضع وذلك في قوله تعالى : ﴿ فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما وُري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين ﴾ [الأعراف : آية ٢٠] ، ﴿ فوسوس إليه الشيطان وقال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد ﴾ [طه : آية ١٢٠] ، ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ﴾ [ق : آية ١٦] ، ﴿ من شر الوسواس الخناس ﴾ [الناس : آية ٤] ، ﴿ الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس ﴾ [الناس : آية ٥] .

يقول سيد قطب عن الوسوسة والشيطان :

« وسوسة الشيطان لا ندري نحن كيف تتم ؛ لأننا لا ندري كنه الشيطان حتى ندرك كيفيات أفعاله ، وكذا اتصاله بالإنسان وكيفية إغوائه . ولكننا نعلم - بالخبر الصادق وهو وحده المصدر المعتمد عندنا عن هذا الغيب - أن إغواءه على الشر يقع في صورة من الصور ، وإيحاءه بارتكاب المحظور يتم في هيئة من الهيئات . وأن هذا الإيحاء وذلك الأغواء يعتمدان على نقط الضعف الفطرية في الإنسان . وأن هذا الضعف يمكن اتقاؤه بالإيمان والذكر ، حتى لا يكون للشيطان سلطان على المؤمن الذاكر ، وما يكون لكيده الضعيف حينئذ من تأثير » (قطب ، ص ١٢٦٨) .

وفي سورة « الناس » يوجه الله رسوله وأمته إلى العياذ به والالتجاء إليه من شر خفي الدبيب ، يأخذهم من حيث لا يشعرون ويأتهم من حيث لا يحتسبون . على شكل صوت خفي يعاودهم مراراً ويغيب أحياناً . مما يجعل الفرد في حالة تأهب مستمر ويقظة دائمة ليتبين حقيقة الوسواس الخناس ، ولإدراك طريقة فعله التي يتحقق بها شره ، تأهباً لدفعه أو مراقبته .

ويذهب سيد قطب إلى أن النفس حين تعرف أن الوسواس الخناس يوسوس في صدور الناس خفية وسراً ، وأنه هو الجنة الخافية ، وهو كذلك الناس الذين يتدسسون

إلى الصدور تدهس الجنة ، ويوسوسون وسوسة الشياطين ، حين تعرف كل ذلك تتأهب للدفاع بالإيمان والذكر والاستعاذة . وفي حالة الغفلة عن هذه المعطيات الثلاثة تتعرض النفس لوسوسة الشيطان .

وهكذا استقر في نفوس المسلمين أن الإنسان عاجز عن دفع الوسوسة الخفية ، وأن معركته مع وسوسة الشيطان أبدية ، فهو أبداً قابع خانس مترقب للغفلة . وأن لا سلاح ضده سوى الإيمان والذكر والاستعاذة . ولكنه سلاح لا يحسم المعركة إنما يعمل على إخفاء الوسوسة لتعود ثانية من جديد في لحظات الغفلة .

الوظيفة الثانية : المس :

يقول تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف : آية ٢٠١] . تفيد هذه الآية أن مس الشيطان يعنى ويطمس ويغلق البصيرة . أو ما عبر عنه الإمام الغزالي « بخل في العقل » ، أي فساد فيه .

ويأخذ المس أشكالاً متعددة منها :

الاستحواذ : ورد في قوله تعالى : ﴿ ... استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون ﴾ [المجادلة : آية ١٩] . ويذهب سيد قطب إلى أن القلب الذي نسي ذكر الله يفسد ويتمحص للشر .

الإيهاء : ورد في قوله تعالى : ﴿ .. وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ .. ﴾ [الأنعام : آية ١٢١] .

تقليد نهج الشيطان : يقول تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [النور : آية ٢١] .

فالإنسان ضعيف ، معرض للنزعات ، عرضة للتلوث إلا أن يدركه الله بفضله ورحمته ، فيتجه إلى الله ويسير على نهجه ، وينجو من نهج الشيطان .

تزوين الأعمال : ورد ذلك في قوله تعالى : ﴿ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ ﴾ [التمل : آية ٢٤] . هذه الآية تحذر عن ملكة سبأ وقومها الذين

وجدتهم هدهد سليمان ﴿ يسجدون للشمس من دون الله ﴾ وتعليل ذلك أن الشيطان زين لهم أعمالهم ، فلم يهتدوا إلى عبادة الله .

الصراع النفسي : يقول تعالى : ﴿ كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا ﴾ [الأنعام : آية ٧١] . تصور هذه الآية حيرة من يتتابه الشرك بعد التوحيد ، حيث يتفرق إحساسه بين الهدى والضلال وتنغمر نفسه بالوجل من هذا المصير . ويأتي القرآن الكريم بالحل لهذا الصراع وتلك الحيرة في قوله : ﴿ قل إن هدى الله هو الهدى ﴾ . ويذهب سيد قطب إلى أن الفرد أو الجماعة متعاني حتماً هذا الصراع إلى أن تهتدي إلى هدى الله وتلك هي الحتمية التاريخية الوحيدة المستيقنة لأنها من أمر الله (قطب ، السنة ، ص ١١٣٢) .
نخلص من استعراض أشكال المس إلى أن الحل الحتمي والوحيد يكون في ذكر الله والسير على نهجه .

ثانياً : مفهوم الطهارة :

وردت كلمة الطهارة ومشتقاتها في تسع وعشرين موضعاً . وحددت المواقف التي ينبغي أن يتطهر منها الإنسان : الحيض للنساء ، والجنابة ، والثياب النجسة ، والرجس ، وقضاء الحاجة . يقول تعالى في هذا المقام : ﴿ فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ [البقرة : آية ٢٢٢] . ويقول : ﴿ وإن كنتم جنبا فاطهروا ﴾ [المائدة : آية ٩] . ويقول : ﴿ وثيابك فطهر ﴾ [المدثر : آية ٤] ، وحث تعالى على تطهير بيوت الله في قوله : ﴿ وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود ﴾ [الحج : آية ٢٦] . ويؤكد تعالى على حبه للطاهرين في قوله : ﴿ فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين ﴾ [التوبة : آية ١١٨] . واشترط الطهارة للصلاة ودخول بيوت الله ، كما اشترطها لجواز مس القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ لا يمسه إلا المطهرون ﴾ .

كما حددت وسيلة الطهارة وهي الماء في قوله تعالى : ﴿ وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ﴾ [الأنفال : آية ١١] ، وقوله : ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهورا ﴾ [الفرقان : آية ٤٨] .

ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم إجراءات هذه الطهارة في الوضوء . فقد كان صلوات الله عليه يتوضأ بالماء وهو قريب من ثلث رطل بالدمشقي ، ويغتسل من الجنابة بالصاع وهو نحو رطل وثلث ... وصح عنه عليه السلام أنه توضأ مرة ،

ولم يزد على ثلاث ، بل أخبر أن « من زاد عليها فقد أساء وتعدى وظلم » . وصح عنه أنه كان يغتسل هو وعائشة رضي الله عنها من قصعة بينهما فيها أثر العجين . وثبت أيضاً في الصحيح عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال : « كان الرجال والنساء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضؤون من إناء واحد » . والآنية التي كان عليه السلام وأزواجه وأصحابه ونسأؤهم يغتسلون منها لم تكن من كبار الآنية ولم يكونوا يراعون فيضائها حتى يجرى الماء من حافتها ، ومضى على هذا التابعون . قال سعيد بن المسيب : إني لأستنجي من كوز الحب وأتوضأ وأفضل منه لأهلي ، وقال الإمام أحمد : من فقه الرجل قلة ولوعه بالماء ، وكان أحمد يتوضأ فلا يكاد يبل الثرى ، وثبت عنه صلى الله عليه وسلم في الصحيح أنه توضأ من إناء فأدخل يده فيه ثم تمضمض واستنشق . وكذلك كان في غسله يدخل يده في الإناء ويتناول الماء منه .

وتتعدد الآيات القرآنية الكريمة التي تحث المسلمين على اتباع سنة رسولهم . قال تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ﴾ [الأحزاب : آية ٢١] ، وقال : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ [آل عمران : آية ٣١] ، وقال : ﴿ واتبعوه لعلكم تهتدون ﴾ . [الأعراف : آية ١٥٨] .

وهناك آيات أخرى تحث على عدم الإسراف وتعدّي الحدود وتنبه عن الغلو . قال تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم ﴾ [النساء : آية ١٧١] ، وقال : ﴿ ولا تسرفوا إن الله لا يحب المسرفين ﴾ [الأنعام : آية ١٤١] .

والأحاديث الصحيحة عن الرسول عليه الصلاة والسلام في هذا المجال أيضاً كثيرة . قال ابن عباس رضي الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إياكم والغلو في الدين ، فإنما أهلك الذين من قبلكم الغلو في الدين » .

وقال أنس رضي الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم ، فإن قوماً شددوا على أنفسهم ، فشدد الله عليهم ، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات : رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم » .

وقال البخاري في هذا الموضوع : « وكره أهل العلم الإسراف فيه - يعني الوضوء - » ، وقال ابن عمر : « إسباغ الوضوء : الإنقاء » .

ومع كل هذا الوضوح في موضوع الطهارة ، إلا أن هناك نفرأ من المسلمين اختار طريقاً آخر وابتدع أموراً لم ترد في السنة الصحيحة ، وأسموا ذلك احتياطاً واستظهاراً . محتجين بقول الرسول الكريم : « دع ما يريك إلى ما لا يريك » وقوله : « من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » . واحتجوا بقول بعض الفقهاء : « من خفى عليه موضع النجاسة من الثوب وجب عليه غسله كله » . وقالوا : « إذا كان معه ثياب طاهرة وتنجس منها ثياب ، وشك فيها ، صلى في ثوب بعد ثوب بعدد النجس ، وزاد صلاة ليتيقن براءة ذمته » . وقالوا : « إذا اشتبهت عليه القبلة فلا يدرى في أي جهة ، فإنه يصلى أربع صلوات عند بعض الأئمة لتبرأ ذمته بيقين » . وقالوا : من ترك صلاة من يوم ثم نسيها وجب عليه أن يصلى خمس صلوات . وكان عبد الله ابن عمر يغسل داخل عينيه في الطهارة حتى عمى . وكان أبو هريرة إذا توضأ أشرع في العضد ، وإذا غسل رجله أشرع في الساقين . (ابن قيم الجوزية ، بدون تاريخ ، ص ١٤٦ - ١٥٣) .

وكلما تباعد الزمن عن عهد النبوة ، كلما ازدادت اجتهادات الفقهاء ، وكلما ازداد التشدد في الاحتياط والاستظهار . ومن هذا الباب ظهرت أشكال الوسواس التي أوردنا نماذج منها .

ثالثاً : الصلاة :

الصلاة ركن من أركان الإسلام الخمسة ، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في تسعة وسبعين موضعاً ، والأمر بإقامة الصلاة وارد في أكثر من موضع . يقول تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ﴾

[البقرة : آية ٤٣]

ويقول : ﴿ وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل ﴾ [هود : آية ١١٤]

ويقول : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ﴾ [الإسراء : آية ٧٨]

ويقول : ﴿ وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها ﴾ [طه : آية ١٣٢] .

وجاءت السنة النبوية الكريمة لتعلم المسلمين كيف يؤدون صلواتهم ، وليقول لهم الرسول عليه السلام : « صلوا كما رأيتموني أصلي » .

وقد ورد في كتاب فتح الباري لشرح البخاري للحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر (الجزء الثالث ، ١٩٥٩) أمور تتصل بالصلاة نذكر

منها : باب طول السجود في الكسوف ، باب طول السجود في قيام الليل ، باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل ، باب إذا نام ولم يصل بال شيطان في أذنه ، باب ما يكره من التشديد في العبادة ، باب من لم يتشهد في سجدي السهو ، باب السهو في الفرض والتطوع ، باب ما يجوز من العمل في الصلاة ... الخ .

ويقول عليه السلام : ليصل أحدكم نشاطه ، فإذا فتر فليقعد . وقال أيضاً للمرأة التي لا تنام بالليل لأنها تظل تصلي : « مه ، عليكم ما تطيقون من الأعمال ، فإن الله لا يمل » . وقال لذلك الذي يقوم الليل ويصوم النهار : « إنك إذا فعلت هجمت عينك ونفّخت نفسك ، وإن لنفسك عليك حقاً ، ولأهلك عليك حقاً فصم وأفطر وقم ونم » . وعن أبي هريرة رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى صلاة فقال : إن الشيطان عرض لي فشد على لقطع الصلاة على فأمكنني الله منه فدعّته ، ولقد هممت أن أوثقه إلى سارية حتى تصبحوا فتنظروا إليه » . وقال أيضاً : « إذا كان أحدكم في الصلاة فإنه يناجي ربه فلا يزقن بين يديه ولا عن يمينه ولكن عن شماله تحت قدمه اليسرى » .

وروى أن التفكير في الصلاة أمر لا يمكن الاحتراز منه . ويرد ذلك إلى وسوسة الشيطان . وقد نهى عن متابعة التفكير والإكثار منه حتى لا يلهي المصلي عن صلاته ولا يدري كم ركعة صلى ، فإذا فعل أحدهم وجب عليه أن يسجد سجدتين وهو قاعد . (رواه أبو هريرة رضي الله عنه) .

والسهو في الصلاة يعني الغفلة وذهاب القلب عنها إلى غيرها ، وهو يختلف عن النسيان ، واختلف في حكمه . والثابت أن الرسول صلى الله عليه وسلم سجد سجدتين في حالة السهو في الصلاة سواء أدى هذا السهو إلى زيادة عدد الركعات أو إنقاصها . (ابن حجر ، ١٩٥٩) .

في ضوء ما تقدم ، يظل الشيطان مصدراً للوسوسة في الصلاة ، وتظل أبواب التشدد في العبادة ، والسهو نوافذ يتسرب منها الوسواس .

رابعاً : مفهوم النية في الصلاة :

« النية هي القصد والعزم على فعل الشيء » ، ومحلها القلب ، لا تعلق لها باللسان أصلاً ، ولذلك لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه في النية لفظ بحال ، ولا سمعنا عنهم ذكر ذلك » . (ابن قيم الجوزية ، ص ١٥٦) .

ويتحدث الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين (الجزء الأول ص ١٧٠)
عن نية الصلاة فيقول : « فمن لم يفهم نية الصلاة على هذا الوجه فكأنه لم يفهم
النية ، فليس فيه إلا إنك دعيت إلى أن تصلي في وقت فأجبت وقمت » . فالنية
حضور للشئ في النفس وإن لم يكن مفصلاً في العقل . ويضرب الإمام الغزالي
مثالاً : « من دخل عليه عالم فقام له فلو قال : نويت أن أنتصب قائماً تعظيماً لدخول
زيد الفاضل لأجل فضله متصلاً بدخوله مقبلاً عليه بوجهي ؛ كان سفهاً في عقله .
بل كلما يراه ويعلم فضله تنبعث داعية التعظيم فتقيمه ويكون معظماً إلا إذا قام لشغل
آخر أو في غفلة » .

إن تشدد البعض فيما يتصل بالنية في الصلاة ، وإصرارهم على استحضار تفاصيل
لا لزوم لها في عقولهم ، نافذة يتسرب منها الوسواس .

علاج عصاب الوسواس القهري عند ابن قيم الجوزية :

نورد فيما يلي بعض العلاجات التي اقترحها ابن قيم الجوزية في كتابه إغاثة اللهفان من
مصايد الشيطان .

١ - يستحق التعزير البليغ الذي يزجره وأمثاله عن أن يشرعوا في الدين ما لم يأذن به
الله ، ويعبدوا الله بالبدع لا بالاتباع . فمما نهى عنه الغلو وتعدي الحدود والإسراف ؛
وذلك بدليل قوله تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ﴾ [النساء : آية
١٧١] ، وقوله : ﴿ ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ [الأنعام : آية ١٤١] ،
وقوله : ﴿ تلك حدود الله فلا تعتدوها ﴾ [البقرة : آية ٢٢٩] ، وقول الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا تشددوا على أنفسكم فيشدد الله عليكم ، فإن قوماً
شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات : رهبانية
ابتدعوها ما كتبناها عليهم » .

٢ - من أراد التخلص من بلية الوسواس فليستشعر أن الحق في اتباع رسول الله ﷺ في
قوله وفعله ، وليعزم على سلوك طريقته عزيمة من لا يشك أنه على الصراط المستقيم ،
وأن مخالفته من تسويل إبليس ووسوسته .

٣ - العلم بالشرع وذلك بسؤال أهل الذكر أو القراءة والاطلاع . ومثال ذلك أن عمر
رضي الله عنه يهيم بالأمر ويعزم عليه . فإذا قيل له : لم يفعله رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم انتهى . وأن الصحابة ما كان فيهم موسوس ، ولو كانت الوسوسة

فضيلة لما ادخرها الله عن رسوله وصحابة رسوله . ولو أدركهم الرسول لمقتهم ولو أدركهم عمر لضربهم وأدبهم ولو أدركهم الصحابة لبدعوهم .

٤ - الاعتقاد في أن الوسوسة مرض سببه قبول الإنسان لوساوس الشيطان . وأنه لا عذر لأحد في قبول هذه الوسوسة . وقد روى مسلم في صحيحه من حديث عثمان بن أبي العاص قال : قلت : يا رسول الله ، إن الشيطان قد حال بيني وبين صلاتي يلبسها علي . فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « ذاك شيطان يقال له خنزب ، فإذا أحسسته فتعوذ بالله منه ، واتفل عن يسارك ثلاثاً . ففعلت ذلك فأذهب الله تعالى عني » . وفي جامع الترمذي من حديث أبي بن كعب أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « إن للوسوء شيطاناً يقال له الوهان ، اتقوا وسواس الماء » . وفي المسند وسنن أبي داود عن أبي داود عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « إن الشيطان يأتي أحدكم وهو في الصلاة ، فيأخذ شعرة من دبره فيمدها فيرى أنه قد أحدث ، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً » .

٥ - يستحب للإنسان أن ينضح فرجه وسراويله بالماء إذا بال ليدفع عن نفسه الوسوسة . فمتى وجد بللاً قال هذا من الماء الذي نضحته . فقد روى أبو داود بإسناده عن سفيان بن الحكم الثقفي أو الحكم بن سفيان قال : كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا بال يتوضأ وينتضح .

علاج عصاب الوسواس القهري عند الإمام الغزالي :

أما الإمام الغزالي فقد ذهب إلى أن الوسوسة خبل في العقل أي فساد فيه . وعليه فإن على المعالج أن يعيد لهذا العقل صوابه وذلك بـ :

- ١ - تزويده بموقف الشرع مما هو فيه .
- ٢ - تعليمه قواعد المنطق الوارد بعضها في كتاب الإمام الغزالي « القسطاس المستقيم » .
- ٣ - حثه على أن يسلك سلوك الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وصحابته والابتعاد عن سلوك المغالين .

ومن بعض ما أورده الغزالي في كتابه : إحياء علوم الدين (الجزء الأول) ويفيد

في علاج الموسوسين :

- ١ - الطهارة لها أربع مراتب : الأولى : تطهير الظاهر عن الأحداث وعن الأنخبث والفضلات . والثانية : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام . والثالثة : تطهير

القلب عن الأخلاق المذمومة والذائل الممقوتة . والرابعة : تطهير السر عما سوى الله تعالى وهذه طهارة الأنبياء . فالموسوس لم ينتبه إلا للمرتبة الأولى فيمعن فيها ويستقصي في مجاريها ويستوعب جميع وقته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة . وهذا مخالف لسنة وسيرة الأولين الذين استغرقوا في تطهير القلب وتساهلوا في أمر الظاهر .

٢ - المزيل للوسواس أن يعلم الموسوس أن الأشياء خلقت طاهرة بيقين . فما يشاهد عليه نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلى معه ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباط إلى تقدير النجاسات .

٣ - ألا يبول الإنسان في المغتسل ولا يبول واقفاً . فقد قال عليه الصلاة والسلام : « لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه فإن عامة الوسواس منه » .

٤ - على الفرد أن يستبرئ عن البول : ولكن ألا يكثر التفكير في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الأمر ، وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء .

٥ - الابتعاد عن الاستقصاء في الاستنجاء بعدم التعرض للباطن ، فإن الاستقصاء منبع الوسواس .

٦ - يكره في الوضوء أمور ثلاثة : أن يزيد على الثلاث ، وأن يسرف في الماء ، وأن ينفذ اليد فيرش الماء ، وأن يتكلم أثناء الوضوء ، وأن يلطم وجهه بالماء لطما .

العلاج السلوكي لعصاب الوسواس القهري :

تطرح الدراسات الحديثة لعصاب الوسواس القهري طرائق متعددة ومتنوعة لعلاج مستمدة من المدرسة السلوكية بشكل خاص . من هذه الطرق التالية :

١ - العلاج العقلاني الانفعالي Rational Emotive Therapy القائم على تحليل الأفكار غير المنطقية في عقل المريض ومحاولة تعديلها أو استبدالها بأفكار أخرى على أمل أن يتوجد لديه وجدان جديد ، وعنها معا يتبدل سلوكه .

٢ - العلاج بالتحكم الذاتي Self Control القائم على تقوية إرادة المريض لإيقاف السلوك الناتج عن أشكال الوسواس لديه كالغسل والعد واللمس .

هذان النوعان من العلاج أعطيا نتيجة حسنة بعد عشر جلسات ، حيث قل منسوب القلق الاجتماعي ، وتراجع الشعور بعدم الراحة . كما أن العلاج الأول كان ذا أثر في التخفيف من حدة الاكتئاب .

(Junginger, et al, 1988) & (Emmelkamp & Hoestra, 1988) .

٣ - العلاج متعدد السبل Multimodal Therapy المستمد من نظرية التعلم الشرطي والقائم على إطفاء الاستجابات السلوكية الوسواسية . وقد ثبت أن هذا النوع من العلاج فعال في تحويل تفكير المريض إلى تفكير منطقي ، وكذلك في زحزحة المريض عما لديه من تأكيدات أو مسلمات .

(kwee, et al, 1987) .

٤ - العلاج بالإراحة من التنفير Aversion Relief Therapy المستمد من نظرية التعلم الإجرائي والقائم على التعزيز السلبي للسلوك الوسواس . إن هذا العلاج وحده غير مجد ما لم يستعن بطرق أخرى مساندة كالاسترخاء والإرشاد السلوكي والضبط الذاتي . ومع ذلك وبعد ٤٥ جلسة ومتابعة لمدة ٣ سنوات وجد أن هناك تحسن في حالة المريض (Mathew & Michra, 1988) .

العلاج الطبي لعصاب الوسواس القهري :

أما على صعيد العلاج الطبي فتورد بعض الدراسات الحديثة العلاج التالي :

* العلاج بمادة الكاربامازيبين . حيث بدىء بـ ٤٠٠ مغم/ يومياً ثم زيدت الجرعة إلى ١٦٠٠ مغم/يومياً لمدة ثمانية أسابيع . ولم تظهر سوى حالة واحدة من بين ٩ حالات تحسناً طفيفاً . (Joffe & Swinson, 1987) .

* العلاج بمادة الكلورميفرامين فقد تبين أن الجرعة ما بين ٥٠ - ٣٠٠ مغم/ يومياً أعطت آثاراً ذات دلالة على مرض الوسواس . (Zohar et al, 1987) .

* العلاج بمادة الامبرامين Imipramine فقد ثبت أن هذه المادة فعالة ضد الاكتئاب ولكنها لم تعط آثاراً تذكر على أمراض عصاب الوسواس القهري (Foa et al, 1987) .

* العلاج بالأكسيتوسين Oxytocin أعطى نتائج إيجابية في ظروف أربعة أسابيع لمرض الوسواس القهري (Ansseau et al, 1987) .

برنامج العلاج الديني لبعض أشكال عصاب الوسواس القهري :

في ضوء هذه الطرائق العلاجية قديمها وحديثها سنحاول وضع المحتويات الرئيسية لبرنامج العلاج الديني لبعض أشكال عصاب الوسواس القهري التي تعبر عنها بعض الطقوس والمعتقدات المرتبطة ببعض الشعائر الدينية على النحو التالي :

١ - حيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن جهل بالشرع ، فالخطوة الأولى في العلاج هي تزويد المريض برأي الشرع فيما يمارسه من سلوك وسواسي ، هذه المعارف الشرعية تؤخذ من كتب : إحياء علوم الدين (الجزء الأول) وإغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ودم الموسوسين والتحذير من الوسوسة لابن قيم الجوزية ، ومكائد الشياطين في الوسوسة ودم الموسوسين لابن قدامة . وكذلك تفسير الآيات القرآنية المتصلة بالشيطان والوسوسة من كتاب في ظلال القرآن لسيد قطب^(١) .

٢ - وحيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن فساد في العقل فالخطوة الثانية في العلاج هي تحليل الأفكار غير المنطقية ، وتعليم المريض منهج التفكير العلمي الموضوعي .

٣ - وحيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن ضعف في الإرادة ، يكون من المهم تقوية الإرادة بإيجاد جهات الضبط الخارجية منها والداخلية . فتخصص لهذه الغاية عدة جلسات لتقوية «أنا» المريض بنجرات قيمة مستمدة من الدين الإسلامي . وبهذا تساعد المريض على الامتناع عن أداء السلوك الوسواسي ، أو اجترار الفكرة الوسواسية أما جهات الضبط المقترحة فهي : الله ، الناس ، النفس اللوامة .

٤ - وحيث إن هذا النوع من الوسواس ناتج عن وسوسة الشيطان ، فلا بد أن يخصص جانب من العلاج لاستثارة عواطف المريض الدينية خاصة تلك العواطف الكارهة والرافضة لإبادة الشيطان ، وتبصيره بالصراع الأزلي الأبدي بين الخير والشر ، بين النور والظلام ، وتذكيره بأن إطاعة الشيطان تعني عصيان الله ورسوله ، وتخويفه من مصيره إذا ما استمر في ممارسة الفكرة أو السلوك الوسواسي . وتدريبه على تقوية الإيمان وذكر الله في كل حين والتعود على الاستعاذة .

٥ - حيث إن عصاب الوسواس القهري قد يرتبط ببعض المثيرات التي تستحضره ، فينصح المريض بالابتعاد عن التعرض لتلك المثيرات . من هذه المثيرات : التبول في المغتسل ،

التبول وقوفاً ، التفكير في تطهير الباطن ، التفكير في الإكثار من الاستبراء ، التفكير في النجاسة ، التفكير في زيادة عدد مرات الوضوء عن ثلاثة الخ .

٦ - حيث إن عصاب الوسواس القهري قد يتلازم معه أعراض الاكتئاب الناجم عن الخوف الشديد من الله ، هذا الخوف يلعب دوراً تعزيزياً للسلوك الوسواسي . وأداء هذا السلوك يقلل من حدة القلق الناتج عن هذا الخوف ، دون أن يزيل حالة الاكتئاب . فإن المريض بحاجة ماسة إلى الاطلاع على الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة التي تخفف عبء الآثام التي يهيباً له أنه يحملها . وترديد أذكار الحزن والهم (البخاري : جهاد ٧٤ ، دعوات ٣٥ أبو داود ، وأذكار النووي ص ١٠٣ . والمسند ٢٦٦/٥)^(٤) .

٧ - إن القلق الناتج عن امتناع الوسواسي عن أداء السلوك أو اجترار الفكرة الوسواسية ، توجد حالة من التوتر لدى المريض ، توتر نفسي/جسمي يعبر عنه ضيق الخلق ، الصداع ، تزايد ضربات القلب ، اضطراب التنفس ، اضطرابات الجهاز الهضمي ، آلام في العضلات ، عدم القدرة على الاستقرار في المكان ... الخ . وعليه يصبح تدريب المريض على التخلص من التوتر أمراً لازماً . ومما يساعد على ذلك التالي :

- * حث المريض على قراءة القرآن .

- * حث المريض على حضور جلسات الوعظ في المساجد .

- * حث المريض على الصلاة في المسجد .

- * حثه على أن يدرب نفسه على الخشوع في الصلاة .

- * حثه على إطالة السجود والاستغفار فيه .

- * تدريب المريض على تمارين رياضية مشتقة من حركات الصلاة^(٥) .

- * حثه على ارتياد الأماكن المتسعة (شاطئ البحر ، البر ، رؤوس الجبال) حيث تتاح له فرصة مد البصر إلى أعلى وإلى الأمام .

- * تدريب المريض على الاسترخاء المؤدي إلى النوم^(٦) ، ذلك أن النوم قد يذهب الغم عن المؤمن بدليل قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نَاعَسَا يَفْشَى طَائِفَةٌ مِنْكُمْ ﴾ [آل عمران : آية ١٥٤] .

٨ - حيث إن المريض بالوسواس القهري لديه تركيز ذهني كبير على محتوى الوسواس فإن زحزحة المريض عن هذا التركيز ضرورة لازمة . وهذا يمكن أن يتم بتعليمه فن إدارة

الوقت ، وذلك بالاتفاق معه على قائمة أهداف تتدرج تبعاً لأهميتها ، وألا ينشغل بهدف ما لم يكن هذا الهدف في تلك اللحظة هو الهدف الأساسي .

٩ - قد يتمسك الوسواسي بأداءاته رغم كل ما يقدم له من معارف بدعوى الاحتياط والاستظهار . في مثل هذه الحالة ينصح بمراجعة من بيده حق التعزيز البليغ ، كنوع من العقوبة على أفعاله على يكف عنها^(٧) .

١٠ - قد ينتج عن هذا النوع من الوسواس اكتئاب حاد أو مخاوف مرضية وفي مثل هذه الحالة ينصح المريض بمراجعة طبيب نفسي للداوي من الاكتئاب .

مدى فعالية البرنامج المقترح :

تم تطبيق هذا البرنامج على خمس حالات وسواسية بمكتب الاستشارات النفسية بدولة الكويت . ثلاث منها تحت إشرافي ، واثنان تحت إشراف زميل يعمل بنفس المكتب . وقد لاحظ كلانا أن هذا البرنامج قد أعطى نتائج إيجابية فورية بعد أربع أو خمس جلسات . خاصة بعد تزويد الحالة بموقف الشرع من الأفعال والأفكار الوسواسية ، وتحليل الأفكار غير المنطقية ، وتقوية إيمان وإرادة الحالة وتدريبها على الاسترخاء .

وقد أقيمت هذه الحالات رهن المتابعة المستمرة ، ولوحظ أنها تعود بعد غياب لتشكو من عودة الوسواس أحياناً ولكن آثارها أخف من قبل . ولم تحول أي من هذه الحالات إلى الجهات المتخصصة لتلقي العلاج الطبي . ومازلنا على اتصال بهذه الحالات لتسجيل ومتابعة التحسن .

ونأمل أن يوضع هذا البرنامج موضع التطبيق في أكثر من مكان بهدف التأكد من فعالية هذا البرنامج وتنقيحه .

الهوامش

- (١) ثلاث حالات من بين أربع تعاني هذا النوع من الوسواس ترددت على وحدة الإرشاد النفسي بكلية التربية . وعشر حالات من بين إحدى عشر حالة ترددت على مكتب الاستشارات النفسية .
- (٢) في مكتب الاستشارات النفسية والتربوية والاجتماعية/ الكويت .
- (٣) أعد ملف كامل من هذه المراجع لتقديمه للوسواسي للاطلاع عليه .
- (٤) تم إعداد الآيات والأحاديث والأذكار اللازمة لهذا المقام .
- (٥) أعدت التدريبات اللازمة بالتعاون مع الأستاذ الدكتور/ السهروردي المتخصص في التربية الرياضية بكلية التربية .
- (٦) يدرّب المريض على الاسترخاء الشامل وفقاً لطريقة التي أعدت شريطاً عنها أحد المؤسسات المتخصصة .
- (٧) بالنسبة للدولة الكويت ، ينصح المريض بمراجعة أحد أعضاء لجنة الفتوى والتشريع بوزارة الأوقاف .

المراجع العربية

- ١ - ابن حجر ، الحفاظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني ، فتح الباري بشرح البخاري ، الجزء الثالث ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده ، مصر . ١٩٥٩ .
- ٢ - ابن قدامة ، الإمام الفقيه موفق الدين المقدسي الحلبي ، مكائد الشياطين في الوسوسة وذم الموسوسين ، شرح كتاب ذم الموسوسين والتحذير من الوسوسة لابن القيم الجوزية ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ الموافق لـ ١٩٨١ م .
- ٣ - ابن القيم الجوزية ، الإمام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، الجزء الأول ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر ، بدون تاريخ .
- ٤ - الخرافي ، نجمة ، دراسة استطلاعية في سيكولوجية عصاب الوسواس القهري في دولة الكويت ، رسالة دكتوراه غير منشورة .
- ٥ - الرازي ، الشيخ الإمام محمد بن بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح ، ترتيب محمود خاطر ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٣ .
- ٦ - عودة ، محمد ومرسي ، كمال ، الصحة النفسية في ضوء علم النفس والإسلام ، دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٦ .
- ٧ - الغزالي ، الإمام أبو حامد محمد بن محمد ، إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .
- ٨ - قطب ، سيد ، في ظلال القرآن ، الجزءان الثاني والثالث ، دار الشروق القاهرة ، ١٩٨٠ و ١٩٨٢ .

المراجع الأجنبية

- 9 - Ansseau, Marc et al **Intranasal Oxytocin in Obsessive- Compulsive Disorder** . University Hospital Ctr., Biological Psychiatry & Psychopharmacology Unit, Liege, Belgium, Psycho Neuroendocrinology, 1987 Vol 12 (3) PP. 231-236 (ERIC NO 65-27389) .
- 10 - Emmelkamp Paul M., Visser S., Hoekstra R. J., **Cognitive Therapy Vs Exposure in Vivo in Treatment of obsessive compulsions**. Academic Hospital Dept. of Clinical Psychology Groningen, Netherlands, Cognitive Therapy and Research, 1988 Feb Vol (1) PP. 103-114 (ERIC No. 75-24205) .
- 11 - Foa, Enda B. et al, **Effects of Imipramine on Depression and Obsessive-Compulsive Symptoms**. Medical Coll of Pennsylvania, Philadelphia, USA, Psychiatry Research, 1988 Jun Vol 21 (2) PP. 123-136 (ERIC No.75-27407)) .
- 12 -Gay Volney P. **Psychopathology and Ritual, Freud,s Essay "Obsessive Actions and Religious Practices."** Psychoanalytic Review, 1985 Feb Vol 62 (3). PP. 493-507 (ERIC No. 55-04731) .
- 13 - Greenberg David. **Are Religious Compulsions Religious or Compulsive**. A Phenomenological Study. Jerusalem Mental Health Ctr. Israel American Journal of Psychotherapy, 1984 Oct Vol 38 (4) PP. 524-532 (ERIC No. 72-06778) .
- 14 - Greenberg David, Witztum Eliezer, Pisate, Jean. **Scrupulosity Religious Attitudes and Clinical Presentations**. Jerusalem Mental Health Ctr. Israel, British Journal of Medical Psychology, 1987 March Vol 60 (1) PP. 29-37 (ERIC No 65-20759) .
- 15 - Joffe, R.T. and Swinson R,P. **Carbamazepine in Obsessive-Compulsive Disorder**. St. Michael,s Hospital, Dept. of Psychiatry, Tronto ON, Canada. Biological Psychiatry, 1988 Sept. Vol 22 (9), PP. 1169-1171 (ERIC No. 75-30487) .

- 16 - Junginher et al. **Spontaneous Exposure and «Self-control» in the Treatment of Compulsive Checking.** Indiana University Medical Ctr. USA. Journal of Behavior Therapy & Experimental Psychiatry, 1988 Jun Vol 18 (2), PP. 115-119 (ERIC No. 75-27348) .
- 17 - Kwee M., et al. **Multimodal Therapy in an Inpatient Setting.** Klinisch-Psycholog Voor Psychotherapie. Leiden. Netherlands. Current Psychological Research & Reviews, 1986-88 Winter Vol 5 (4), PP. 344-357 (ERIC NO. 75-27647) .
- 18 - Mathew Aniamma, Mishra H. **Aversion Relief Procedure in the Treatment of Obsessive-Compulsive Neurosis: A case Study.** National Institute for the Mentally Handicapped. Secunderabad, India. Journal of Personality & Clinical Studies, 1987 Sept Vol 3 (2), PP. 149-151 (ERIC No. 75-30432) .

الإرشاد النفسى من منظور إسلامى
د. محمد محروس محمد الشناوى

١ - مقدمة :

خلق الله سبحانه الإنسان ليقوم بواجب العباداة لله وحده وليحمل مسئولية الخلافة في الأرض وعمارتها ، وسخر لهذا الإنسان ما في السموات وما في الأرض جميعا . خلقه الله على الفطرة وأودع فيه صلة تصله بخالقه سبحانه وتعالى ، ثم هداه السبيل فكان من الناس الشكور وكان منهم الكفور .

وحين انحرف الناس عن تحقيق ما أنيط بهم من عبودية لله الواحد الأحد والقيام بواجب الخلافة في الأرض على الوجه الذى شرعه الله لهم بعث الله إليهم الرسل مرشدين وهادين ، ناصحين ومبشرين ومنذرين وهدفهم الأول أن يعود الناس إلى الإيمان وإلى الطريق المستقيم طريق الخير الذى فطر الله الناس عليه .

﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ [البقرة : ٢١٣] .

إذن فهداية الإنسان وإرشاده بدءاً من تصحيح عقيدته واستمراراً إلى كافة شئون حياته هى من السنن التى سنّها الخالق سبحانه وتعالى لإصلاح حياة الإنسان ، فكان الرسل وكان خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم مصداقاً لما سبقه من رسالات وامتتماً للهداية بشيراً ونذيراً إلى الناس كافة وكان الوحي المنزل عليه القرآن الكريم نوراً وهداية وسنته المطهرة نبراساً، بهما اهتدى السلف وعليهما يصلح أمر الخلف بإذن الله - ويستمر المنهج الإلهى فى الإصلاح تحقيقاً لأمر الله سبحانه وتعالى .

﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [آل عمران : ١٠٤] .

والإرشاد والعلاج النفسي - كما يراها الباحثون المعاصرون في مجال علم النفس يشتملان على علاقة مباشرة بين مرشد (أو معالج) مستبصر وقادر على التعليم وعلى مساعدة الآخرين ، وبين مسترشد (أو مريض) بحاجة إلى الاستبصار وإلى تعلم كيف يعدل سلوكه ويحل مشكلاته وينهج حياة متوافقة .

إذن فمضمون الإرشاد والعلاج النفسي هو مساعدة يقدمها شخص لديه القدرة والمعرفة والاستعداد الشخصي (لتقديم المساعدة) إلى شخص آخر في موقف مشكلة سواء كانت هذه المشكلة ناتجة عن اضطراب في التفكير أو في السلوك (الأفعال والأقوال) أو في المشاعر . ومن هذا المنطلق ظهرت نظريات عديدة في الغرب تتناول الإرشاد والعلاج النفسي وتلاطمت هذه النظريات فيما بينها تلاطم الأمواج - كل منها يدعى لنفسه القدرة على تغيير السلوك، أو القدرة على تغيير نمط التفكير، أو القدرة على تغيير المشاعر، أو في بساطة كل منها يدعى لنفسه مقدرة على مساعدة المسترشد على مواجهة مشكلاتهم وتعديل سلوكهم وتحقيق التوافق النفسي .

ولكن واقع الأمر يشير بشكل واضح إلى أن هذه النظريات لم تصل بعد إلى تحقيق ما تدعى لنفسها أنها تحققه - بل ونجزم أن أيا منها عاجز عن تحقيق الأمن النفسي لمن يعالجون في ظلها . وذلك أن الأسس التي تقوم عليها هذه النظريات لازالت أسسا منقوصة لأنها ابتعدت عن المنهج الإلهي .

والمرشد المسلم الذي يعي عن يقين أنه يتعامل مع نفس لها خصائصها، ومع انحرافات ومشكلات لها أسبابها وأن للإنسان غاية أساسية وهي عبادة الله سبحانه وتعالى وحده ، ووظيفته هي الخلافة في الأرض ، هذا المرشد هو أكثر احتياجاً أن يقيم عمله على أساس من المنهج الرباني كما يتمثل في إسلامنا الحنيف . وفي نفس الوقت يدرك الباحث المحقق أن الإسلام يحوى في مصادره الأساسية - القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة - ما هو فوق النظريات يحوى الحقائق الثابتة . قد يختلف فهم باحث لها عن فهم غيره. ولكن هذه الرؤى تجتمع على حقائق ثابتة تجبو أمامها النظريات الوضعية ، وعلى منهج لا يفضل من تمسك به .

من هذا المنطلق كانت هذه المحاولة في إعداد تصور نظري مبسط لعمل المرشد المسلم على ضوء من المنهج الإسلامى ، وهى محاولة تدعو معها كل باحث في مجال الإرشاد والعلاج النفسى أن يبحث ويتعمق في بحثه ليثري مثل هذه المحاولة وأن يؤمن عن يقين أن المنهج الإسلامى يكفل له الهداية في عمله وتحقيق ما يصبو إليه من خير للمسترشد .

* يستخدم الباحث تعبير العلاج النفسي كمرادف للإرشاد النفسي .

٢ - لماذا تخفق نظريات الإرشاد والعلاج النفسى الغربية :

لقد تزايد عدد النظريات الخاصة بالإرشاد والعلاج النفسى التى نشأت فى الغرب حتى وصفها أحدهم بأنها غابة^(١). ورغم هذه الزيادة الكبيرة فى النظريات إلا أن النتائج التى تحققت بتطبيق المعالجين والمرشدين لها كانت دون ما أعلنه أصحابها عنها - حتى أن بعض الباحثين يرى أن نسبة شفاء المرضى الذين لم يعالجوا بأى نظرية مساوية لمن تنتهى مشكلاتهم باستخدام علاجات تستند لهذه النظريات . ونعرض فيما يلى لبعض الأسباب التى أدت إلى إخفاق هذه النظريات فى تحقيق ما صوره أصحابها من نتائج لها :

١ - أن هذه النظريات تبنى أساساً على تصور فلسفى يراه أو يقتنع به صاحب النظرية حول طبيعة الإنسان، وعلى سبيل المثال فقد تصور فرويد الإنسان على أنه ذو طبيعة نزاعة للشر تحكمها غريزة الجنس وغريزة العدوان. ولم يتعد أدلر عن ذلك كثيراً، وإنما فقط عدل منه واعتبر أن الإنسان يحكمه دافع النزوع إلى القوة والسيطرة ، على حين أن مدرسة العلاج السلوكى والتى أقامت طرقها على أساس من نظريات التعلم قد تعاملت مع الإنسان على أنه ذا طبيعة محايدة لا خير فيها ولا شر ، وأن كل سلوك يسلكه الإنسان هو سلوك متعلم يخضع لقوانين للتعلم استنبطها الباحثون من تجاربهم على الحيوانات فى المختبرات ، وترك هؤلاء إنسانية الإنسان وعقله ومشاعره جانباً . وأما المجموعة الثالثة من النظريات والتى تنتمى إلى المدرسة الإنسانية فرغم انتقادها الشديد لمدرسة التحليل النفسى لاختزالها الإنسان إلى غريزة حيوانية، وللمدرسة السلوكية فى اعتبارها الإنسان مجرد آلة لا إرادة لها ولا عقل ، فإن هذه المدرسة (الإنسانية) أهملت جانب العقل وجانب التعلم ونظرت فقط إلى إنسانية الإنسان على أساس من مشاعره وادعت أن الإنسان خير بطبيعته وأن الشر غريب عليه .

٢ - أن هذه النظريات نظرت للإنسان من زوايا مختلفة - هى جانب الغريزة ، أو جانب المشاعر ، وجانب السلوك - وهى زوايا تجعل الإنسان مختزلاً إلى صورة أقل من كيانه الحقيقى الذى أودعه الله فيه والذى استحق به أن يكون الكائن المكرم .

٣ - أن هذه النظريات قد أغفلت من حسابها الجانب الروحى ، وذلك الجانب الهام الذى يصل الإنسان بخالقه منذ خروجه للحياة والذى يمثل أصل الفطرة فيه - وأغفلت من حسابها واقعاً أساسياً يحتوى كل البواعث هذا الدافع هو عبادة الله وحده - وهو المعنى الأساسى الذى يعرفه المسلم لحياته - فى الوقت الذى راح فيه المنظرون فى الغرب

يفسرون المرض النفسى على أنه فقدان لمعنى الحياة وأن مساعدة المريض هى أن نساعدته على أن يبحث عن معنى لحياته - وأى معنى سيبحث عنه إذا ضل عن غاية وجوده ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات : ٥٦] .

﴿ قل إن صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ﴾ [الأنعام : ١٦٢ - ١٦٣] .

وبغياب هذا المعنى الأساسى فى مجتمعات أهملت الدين، وجرت وراء مادية زائفة وجدنا من يكتب كتباً ليقرأها الذين يخافون من الموت ويرتعدون منه - فى الوقت الذى يلقي فيه المؤمن الذى عمل الصالحات ربه وهو راض ومطمئن :

﴿ يا أيُّهَا النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي فى عبادي وادخلي جنتي ﴾ [الفجر : ٢٧ - ٣٠] .

٤ - أن هذه النظريات رأت فى عناصر تكوين شخصية الإنسان جوانب ، وجوانب لم يكن الدين من بينها. ورأت لانحراف الإنسان أو انحراف شخصيته أسباباً ، وأسباباً لم تضع من بينها انحراف عقيدته ، وكيف نتوقع أن يصلح عمل الإنسان أو تطمئن نفسه وسط ضلال العقيدة .

٥ - أن المعايير التى يحكم بها أصحاب النظريات والمعالجون والمرشدون المستخدمون لها على سلوك الإنسان الذى يتعاملون معه والذى يعتبرونه سلوكاً منحرفاً إنما هى معايير وضعية لا يمكن أن ترقى إلى المعايير التى يزودنا بها المنهج الإسلامى . وعلى سبيل المثال فإن الروابط التى تنظم عمل المعالجين النفسيين فى الولايات المتحدة قد استبعدت الجنسية المثلية من الاضطرابات ورأت أن يترك لمن يمارسون هذا الشذوذ (فعل قوم لوط) حرية المثول للعلاج من عدمه .

٦ - أن جانباً كبيراً من نظريات العلاج النفسى قد أقامت بنيتها على أساس من أشياء غامضة وتفسيرات ينقصها البحث العلمى والتفكير المنطقى بل وينكرها الذوق السليم - وكلما ازدادوا فى غموضها ازداد البعض إعجاباً بها - ومن الأمثلة على ذلك نظرية التحليل النفسى التى كان بعض المرضى يظلون تحت العلاج فيها لفترة تزيد على أربع سنوات من مشكلة قد تكون عارضة مثل الخوف من الظلام .

٣ - المباحث الأساسية للأطر النظرية للإرشاد والعلاج النفسى :

اعتاد المنظرون فى مجال الإرشاد والعلاج النفسى أن يعتبروا خمسة مباحث أساسية عند تحديد الأطر النظرية للإرشاد والعلاج النفسى هى :

أولاً : طبيعة الإنسان .

ثانياً : نمو الشخصية .

ثالثاً : الاضطراب النفسى أو نظرية للعصاب .

رابعاً : العلاج النفسى .

خامساً : أهداف الإرشاد ودور المرشد .

وسوف نستعرض الإرشاد والعلاج النفسى الإسلامى باستخدام هذه المباحث حتى يمكن للمرشد أو المعالج النفسى المسلم أن يتبين كيف أن المنهج الإسلامى يمدّه بأساس عميق يبنى عليه عمله الإرشادى أو العلاجى .

أولاً : خصائص الإنسان على ضوء المنهج الإسلامى :

١ - الخير والشر فى طبيعة الإنسان :

من الأمور التى شغل بها واضعو نظريات الإرشاد والعلاج النفسى فى الغرب موقفهم من الخير والشر فى طبيعة الإنسان ، فانقسموا فى هذا الموقف إلى ثلاث مجموعات : المجموعة الأولى تنظر للإنسان على أنه مجبور على الشر تحركه نزعات الجنس والعدوان (مدرسة التحليل النفسى) . والمجموعة الثانية ترى الإنسان محايداً، وأن كل سلوك يسلكه إنما هو سلوك متعلّم وأنه يتعلم الخير أو الشر من بيئته (المدرسة السلوكية) . والمجموعة الثالثة ترى أن الإنسان مجبور على الخير والبناء، وأن الشر أمر عارض بالنسبة له (المدرسة الإنسانية) .

فإذا نظرنا إلى موقف الإسلام فى هذا الجانب وجدنا أن الإنسان الذى أعد لعبادة الله وحده وللخلافة فى الأرض وعمارتها إنما أعد لتحقيق الخير، وزود بدوافع تساعد على القيام بهذه الواجبات . فإذا اتبع المنهج الرشيد فى إشباعها فإنه يحقق أصل فطرته . وإذن فالإسلام يرى أن الإنسان يولد خيراً، وأن الشر أمر طارئ عليه، وفى هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما تولد البهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » . ويقول الدكتور جعفر شيخ إدريس فى هذا

الجانب^(٢) : (فالفطرة هي الخير الذي ولد عليه الإنسان ، وهي الإسلام . أى أن الإنسان ولد بتركيب عقلى ونفسى يتناسب مع حقائق الإسلام وقيمه وأن هذا الخير الذى فطر عليه ينمو بنموه العقلى والنفسى إذا سلم من المؤثرات الخارجية البشرية والشيطانية .
ومما فطر عليه الإنسان وهو من الأصول التى بنى عليها الدين :

١ - التوحيد .

٢ - المبادئ العقلية التى تسمى بالقواعد المنطقية .

٣ - أصول القيم الخلقية .

٤ - أصول القيم الجمالية .

٢ - الإنسان هو الكائن المكرم :

فقد اختص الخالق جل وعلا بنى آدم بالتكريم والتفضيل ، وهذا التكريم هو من الأمور العظيمة التى تشمل فروعاً لا حصر لها - فهو تكريم فى الخلق ، وتكريم بالعقل ، وتكريم بالميثاق الذى أخذه عليهم ، وتكريم بإرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، وتكريم بأن سخر لهم ما فى السموات والأرض . وقد كرمهم الله بإعلان خلق آدم واستخلافه فى الأرض وإسجاد الملائكة له .

ولأنه الكائن المكرم فقد اختصه الله بالتكاليف وحمله الأمانات ، وجعله مسئولاً عما يعمل . ولأنه الكائن المكرم فقد كلفت الشرائع حماية ضروراته وهى الدين والنفس والعقل والمال والنسل والعرض .

٣ - المخلوق المسئول :

فالإسلام يقر مسئولية الفرد عما يعمل فلا يؤخذ واحد بوزر آخر ولا أمة بوزر أمة أخرى .

﴿ كل امرئ بما كسب رهين ﴾ [الطور : ٢١]

﴿ تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ﴾

[البقرة : ١٣٤] .

يقول العقاد فى هذا الصدد :

أما مناط المسئولية فى القرآن فهو جامع لكل ركن من أركانها يتغلغل إليه فقر الباحثين عن حكمة التشريع الدينى أو التشريع فى الموضوع فهى بنصوص الكتاب قائمة على أركانها المجملة فى تبليغ وعلم وعمل فلا تحقق التبعة على أحد لم تبلغه الدعوة فى مسائل الغيب ومسائل الإيمان .

﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ [الإسراء : ١٥] .

(ونتيجة هذه المسئولية نجد أن القرآن قد وصف الإنسان بغاية من الكمال المقدور له بما استعد له من التكليف ، وبغاية الذم دون غيره من الخلائق حين ينحدر إلى الدرك الأسفل نتيجة تهاونه في التكليف لأنه دون غيره أهل للإيمان والعدل والرجحان والعفاف)^(٣) .

﴿ إن الإنسان لظلوم كفار ﴾ [إبراهيم : ٣٤] .

﴿ إن الإنسان لفي خسر ﴾ [العصر : ٢] .

٤ - الكائن المكلف :

والإنسان مكلف بما كرمه الله به أساساً من نعمة العقل ، ولهذا فقد تعدد في القرآن مخاطبة الإنسان بهذه النعمة وكل ما يوصل إليها وكل وظيفة هي لها ، فالعقل وازع « يعقل » صاحبه عن البطلان والعقل رشد والعقل روية والعقل بصيرة « أفلا يعقلون » « أفلا يتفكرون » « أفلا يبصرون » « أفلا يتدبرون » « أليس منكم رجل رشيد » « أفلا تتذكرون » .

ويرى الأستاذ العقاد أن وصف الإنسان بالكائن المكلف أصوب من وصفه بالكائن الناطق فيقول في هذا الجانب :

(مكان الإنسان في القرآن الكريم هو أشرف مكان له في ميزان العقيدة وفي ميزان الفكر وفي ميزان الخليقة الذي توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات ، هو الكائن المكلف . هو كائن أصوب من التعريف من قول القائلين « الكائن الناطق » وأشرف في التقدير . هو كائن أصوب في التعريف من الملك الهابط ، ومن الحيوان الصاعد . وأشرف في التقدير من هذا وذاك ، ليس الكائن الناطق بشيء إن لم يكن هذا النطق أهلاً لأمانة التكليف . وليس الملك الهابط منزلة تهدي إلى طريق الصعود أو طريق الهبوط ، وليس الحيوان الصاعد في منزلة الفصل بين ما كان عليه وما صار إليه ، ولا بمنزلة التمييز بين حال وحال في طريق الارتقاء .. إنما الكائن المكلف شيء محدود بين الخلائق بكل حد من حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة وحادث من حوادث الفتح في الخليقة ، موضوع في موضعه المكين بالقياس إلى كل ماعداه)^(٤) .

٥ - روح وجسد :

فالإنسان ذو طبيعة مزدوجة له جسد أو حاجات تصله بديناه وتساعد على القيام بمطالب حياته، وله روح ذات حاجات تصله بخالقه سبحانه. وهذا الكيان مع الازدواجية قائم على التوازن فلا يطمئن إلا إذا تعادلت قوتاه ، ولكن هذا الازدواج في الحقيقة يندمج ليجعل من

الإنسان كلا متحداً . وحين نعود إلى ما سبق أن ذكرناه لتحقيق لنا أن المطلب الأساسي في حياة الإنسان هو عبادة الله وحده، وأن وظيفته العابرة في الدنيا هي عمارة الأرض ولا يتحقق الأمران إلا بسلوك الإنسان سلوكاً متسقاً بين مطالب الروح ومطالب الجسد .

يقول الأستاذ محمد قطب :

(ليس هذا هو القرار الأخير في كيان الإنسان ، وإنما نصل إلى قراره حين ندرك أنه في الحقيقة كيان موحد ، برغم ما في طبيعته هذه من ازدواج ، كيان موحد كل ما ينبعث عنه من نشاط فإنما يصدر عن كيانه الموحد المتشابه المعقد التركيب)^(٥) .

وفي نفس الموضوع يقول الأستاذ العقاد :

(فالروح والجسد في القرآن الكريم ملاك الذات الإنسانية تتم بهما الحياة، ولا تنكر أحدهما في سبيل الآخر فلا يجوز للمؤمن بالكتاب أن ييخص للجسد حقاً ليوفي حقوق الروح . ولا يجوز له أن ييخص للروح حقاً ليوفي حقوق الجسد . ولا يحمد منه الإسراف في مرضاة هذا ولا مرضاة ذلك وعلى الله قصد السبيل ... والقرآن الكريم ينهى عن تحريم المباح كما ينهى عن إباحة المحرم)^(٦) .

وهذا الجانب يهم المرشد والمعالج ، فالحياة لا تقوم على إشباع الحاجات المادية دون حاجة الروح والذين أشبعوا الحاجات المادية (حاجات الجسد) وتفننوا في إشباعها إلى أبعد الحدود وتركوا جانب الروح ما رأيناهم إلا يشكون الضياع ويعايشون القلق ويبحثون عن معنى لحياتهم ومعنى لوجودهم فلا يجدون إلا الاكتئاب والانتحار . إنهم يتحدثون عن فراغ وجودي . وهو في الواقع خواء روحي ، وخواء إيماني . وكيف يهتدى في الحياة من ضل سعيه فيها وضلت روحه عن بارئها وحاد عن الميثاق الذي أخذه الله عليه ، وزاغ عن التكليف الإيماني إلى البهتان وغرته الحياة الدنيا واطمأن إليها فأصبح ممن قال الله فيهم :

﴿ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [الفرقان : ٤٤] .

وبعد : فهذا هو الإنسان الذي يتعامل معه المرشد المسلم ، إنسان مكرم ، مكلف ، مسئول ، الخير فطرته والشر متعلم منه ، تتقابل فيه حاجات الروح وحاجات الجسد ، يعرف الغاية من خلقه ويعرف وظيفته في الحياة ، تتنازع خطوط متقابلة ، أبواب الرحمة مفتوحة له متى عاد إلى ساحة الإيمان . يعرف حقيقة دنياه ويوقن بحقيقة أخرائه . إنسان تتضح صورته على ضوء المنهج الإسلامي أكثر وأوضح مما تصوره أى فلسفة أو تقوم به أى نظرية .

يقول الإمام ابن القيم :

« فاعلم أن الله سبحانه وتعالى اختص نوع الإنسان من بين خلقه أن كرمه وفضله وشرفه وخلق نفسه وخلق كل شيء له ، وخصه من معرفته ومحبه وقربه وأكرمه بما لم يعطه غيره ، وسخر له ما في سماواته وأرضه وما بينهما ، حتى ملائكته - الذى هم أهل قربه - استخدمهم له وجعلهم حفظة له من منامه ويقظته ، وظعنه وإقامته .. وأنزل إليه وعليه كتبه .. وأرسله وأرسل إليه .. وخاطبه وكلمه منه وإليه .. فللإنسان شأن ليس لسائر المخلوقات ، مدارج السالكين جـ ١ (ص ٣٣٢) .

ثانياً : نمو الشخصية وتطورها على ضوء النهج الإسلامى :

اهتم الإسلام اهتماماً بالغاً بتنشئة الفرد المسلم وتربيته وتعديل سلوكه وتصحيح عقيدته وتحقيق إنسانيته - وإذا تأملنا فى المنهج الإسلامى لأمكن أن نستخلص الجوانب التالية المتصلة ببناء وتطور الشخصية :

١ - تتكون شخصية المسلم من خطين رئيسيين يندمجان مع بعضهما ليوجها معاً سلوكه وهذان الخطان هما العقيدة والشرعية .

﴿ بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [البقرة : ١١٢] .

﴿ ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور ﴾ [لقمان : ٢٢] .

﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ [الأحقاف : ١٣] .

﴿ ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً ﴾ [النساء : ١٢٥] .

٢ - تقوم بنية الشخصية على وجود ثلاث حالات متفاعلة للنفس هى النفس الأمارة والنفس اللوامة والنفس المطمئنة ، والشخصية السوية فى نظر الإسلام أى شخصية المسلم هى التى تتمثل فى معظم حالاتها منهج النفس المطمئنة . وهذه النفس المطمئنة هى التى ينبغى أن يعتبرها الباحث المسلم معياراً للصحة النفسية والاطمئنان بتحقيق الرضا والإرضاء .

﴿ يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ [الفجر : ٢٧ - ٣٠] .

وقد ناقش الإمام ابن قيم الجوزية هذه المسألة في عدد من مؤلفاته فيقول :
« وقد وصف الله سبحانه وتعالى النفس في القرآن بثلاث صفات المطمئنة ،
والأمارة بالسوء واللومة ، فاختلف الناس هل النفس واحدة وهذه أوصاف لها أم
للعبد ثلاث أنفس نفس مطمئنة ونفس لومة ونفس أمارة ، فالأول قول الفقهاء
والتكلمين وجمهور المفسرين وقول محققي الصوفية ، والثاني قول كثير من أهل
التصوف .

والتحقيق : أنه لا نزاع بين الفريقين فإنها واحدة باعتبار ذاتها وثلاث باعتبار
صفاتها - فإذا اعتبرت بنفسها فهي واحدة وإن اعتبرت مع كل صفة دون الأخرى
فهي متعددة ، وما أظنهم يقولون أن لكل واحد ثلاث أنفس كل نفس قائمة بذاتها
ومساوية للأخرى في الحد والحقيقة وأنه إذا قبض العبد قبض له ثلاث أنفس كل واحدة
مستقلة بنفسها ... » (فالنفس إذا سكنت إلى الله واطمأنت بذكره وأنابت إليه
واشتاقت إلى لقائه وأنست بقربه فهي مطمئنة ...) .

(وحقيقة الطمأنينة السكون والاستقرار فهي التي سكنت إلى ربها وطاعته وأمره
وذكره ولم تسكن إلى سواه ، فقد اطمأنت إلى محبته وعبوديته وذكره ، واطمأنت
إلى أمره ونهيه وخبره ، واطمأنت إلى لقائه ووعدده ، واطمأنت إلى التصديق بحقائق
أسمائه ، واطمأنت إلى الرضا به ربا وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولا ، واطمأنت
إلى قضائه وقدره ، واطمأنت إلى كفايته وحبه وضمانه ، فاطمأنت بأنه وحده ربها
والهها ومعبودها ومالك أمرها كله وأن مرجعها إليه وأنها لا غنى لها عنه طرفة عين) .

(وإذا كانت بضد ذلك فهي « أمارة بالسوء » تأمر صاحبها بما تهواه من شهوات
الغنى واتباع الباطل ، فهي مأوى كل سوء، وإن أطاعها قادت إلى كل قبيح وكل
مكروه . وقد أخبر سبحانه أنها أمارة بالسوء ولم يقل آمرة لكثرة ذلك منها وأنها عادت
ودأبها إلا إذا رحمها الله وجعلها زاكية تأمر صاحبها بالخير فذلك من رحمة الله ..

وأما اللومة فاختلف في اشتقاق هذه اللفظة - هل هي من التلوم وهو التلون
والتردد أو هي من اللوم ، وعبارات السلف تدور على هذين المعنيين .

والنفس قد تكون تارة أمارة وتارة مطمئنة ، بل في اليوم الواحد والساعة الواحدة يحصل منها هذا، والحكم للغالب عليها من أحوالها فكونها مطمئنة وصف مدح لها وكونها أمارة بالسوء وصف ذم لها ، وكونها لومة ينقسم إلى المدح والذم بحسب ما تلوم عليه^(٧) .

وفي هذا الصدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية :
(وهذه القسمة الثلاثية كما قيل الأنفس ثلاث أمارة ومطمئنة ولومة، فالأولون هم أهل الأنفس الأمارة التي تأمرهم بالسوء، والأوسطون هم أهل النفوس المطمئنة التي قيل فيها : ﴿ يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ ، والآخرون هم أهل النفوس اللومة التي تفعل الذنب ثم تلوم عليه تارة وتتلوم تارة كذا وتارة كذا أو تخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، هؤلاء يرجي أن يتوب الله عليهم إذا اعترفوا بذنوبهم كما قال تعالى :
﴿ وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم ﴾
انتهى كلام ابن تيمية^(٨) .
[التوبة : ١٠٢] .

وقد جانب الصواب بعض الباحثين في مجال علم النفس حين عقدوا مماثلة بين هذه الحالات للنفس وبين ما أورده نظرية فرويد عن الأنا والأنا الأعلى والهو، وهو ما نتناوله في دراسة أخرى إن شاء الله . فالحالات التي تحدث عنها القرآن للنفس وشرحها الأئمة في كتاباتهم هي حالات تمثل سلوكيات معرفة ومحددة تعرف منها وبالتالي فهي حالات ملموسة يمكن أن تعبر بمعايير المنهج الإسلامي - أما الحالات التي تحدث عنها فرويد فهي حالات تصورية وليس لها معيار واضح .

٣ - وسلوك الإنسان يقوم على أساس من دوافع تحرك هذا السلوك . ويمكن أن ننظر إلى دوافع الإنسان نظرة متفردة على ضوء المنهج الإسلامي فالإنسان له مطلب فطري أساسي يسعى لتحقيقه وهو مزود به في أصل خلقه وهذا المطلب الأساسي هو عبادة الله سبحانه وتعالى . والعبادة كما يعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية هو اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة^(٩) ، وهذا المطلب الأساسي يمكن أن يشتمل على كل ما يضعه المصنفون للدوافع من تصنيفات ومسميات سواء كانت دوافع أساسية أو ثانوية ، فطرية أو مكتسبة إن المطلب الأساسي لحياة

الإنسان ، وهو عبادة الله وحده وما ألزمه به سبحانه من مسئولية عمارة الأرض والخلافة فيها إنما تشتمل على كل ما يدفع السلوك الإنساني .

وهذا المطلب الأساسي لحياة الإنسان - هو مطلب فطري في أصل خلق الإنسان . ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلمهم يرجعون ﴾ [الأعراف : ١٧٢ - ١٧٤] .

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات : ٥٦] .
﴿ قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له .. ﴾ [الأنعام : ١٦٢ - ١٦٣] .

ولكى يقوم الإنسان بواجب العبادة مطلب الحياة الأساسي - لابد أن يستوفى للجسد حاجاته وللنفس حاجاتها - ومن هنا فإن إشباع الحاجات المختلفة لا يتعارض مع الإسلام بل هو ضروري للقيام بواجب العبادة ويتحقق ذلك بتوفر ثلاثة شروط :
١ - أن تكون الحاجة أو الدافع محققة للمطلب الأساسي وهو عبادة الله وحده وعمارة الأرض .

٢ - أن يكون إشباع الحاجات في حدود ما أمر الله به وما نهى عنه أى أن يشبعها من حلال .

٣ - أن يلتزم القصد والاعتدال في إشباع هذه الحاجات .

ومن هذا نرى أن الإسلام لا يحرم على الإنسان دوافعه ، ولا ينكر عليه حاجاته ولكنه يلزمه بضوابط لها ، أما ما هي هذه الحاجات والدوافع التي تخدم مطلب الإنسان الأساسي ، فإن ذلك يمكن أن يشتمل كما قلنا على كل ما يراه الباحثون في علم النفس من دوافع أو حاجات أو غرائز . ولكن المنهج الإسلامى كما قلنا يجعلها في صورة تربطها بمطلب أساسى هو عبادة الله، ومن ثم لا تقصرها على الحياة الدنيا وحركته فيها، وإنما أيضاً تربطها بالحياة الآخرة ورصيده لها . وكذلك فإن المنهج الإسلامى يضع الضوابط العليا لهذه الدوافع وهذه الحاجات حتى يتميز الإنسان عن مخلوقات أدنى منه تشترك معه في بعض الحاجات . فإذا انخرفت هذه الدوافع ، فإنها تدفع بصاحبها إلى طريق المهالك ، وتبعده عن الطمأنينة ثم يتساءل المتسائلون بعد ذلك ما معنى الحياة : أ طعام

وشراب وهو وتملك ٩. وتكون إجابة الإسلام : ﴿ وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ﴾ [الزخرف : ٣٥]

ولقد اهتم التشريع الإسلامى بالمحافظة على حاجات الناس فيرى الفقهاء أن مقاصد التشريع تكون من ثلاثة أقسام ، ضرورية ، حاجية ، تحسينية .

فالضرورية هي التي لا بد منها لقيام حياة العباد بحيث لو اختلت كلها أو بعضها لاختل نظام حياتهم وعمتها القوضى . والحاجيات هي الأمور التي تسهل للناس حياتهم وترفع الحرج والمشقة عنهم . والتحسينية هي التي تجمل بها الحياة وتكمل ، وهي ترجع في جملة إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات .

ولكى تتحقق للإنسان طمأنينته فإنه يحتاج في إشباع حاجاته أن يوازن بين حاجات الروح وحاجات البدن وفي هذا يقول الإمام ابن القيم :

(وأكمل الناس لذة من جمع له بين لذة القلب والروح ولذة البدن فهو يتناول لذاته المباحة على نحو لا ينقص حظه من الدار الآخرة ولا يقطع عليه لذة المعرفة والمحبة والأنس بربه فهذا ممن قال الله فيه : ﴿ قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ﴾ [الأعراف : ٣٢] .

وأبخسهم حظا من اللذة من تناولها على وجه يحول بينه وبين لذات الآخرة فيكون ممن يقال لهم يوم استيفاء اللذات : ﴿ أذهبم طيباتكم في الحياة الدنيا واستمتعتم بها ﴾ فهؤلاء تمتعوا بالطيبات وأولئك تمتعوا بالطيبات وافترقوا في وجه التمتع ، وأولئك تمتعوا بها على الوجه الذي دعاهم إليه الهوى والشهوة ، وسواء أذن لهم فيها أم لا ، فانقطعت عنهم لذة الدنيا وفاتتهم لذة الآخرة . فلا لذة الدنيا دامت ولا لذة الآخرة حصلت لهم فمن أحب اللذة ودوامها ، والعيش الطيب ، فليجعل لذة الدنيا موصلة إلى لذة الآخرة ^(١٠) .

٤ - وينظر المنهج الإسلامى إلى الشخصية على أنها تقع في أحد أنماط ثلاث هم : المؤمنون ، والكافرون ، والمنافقون والمجموعة الأولى هي التي تحقق مفهوم شخصية المسلم الحقيقي الصادق الإيمان وتفى بمعايير النفس المطمئنة وبشرطى الإسلام والإحسان سلامة العقيدة وحسن العبادة والمعاملة . أما المجموعتان الأخريان فهما قد انخرقتا عن الصراط المستقيم فالكفار هم الذين افتقدوا جانب العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد أو أحد أركانها . والمنافقون هم فئة مذبذبة مترددة بين الإيمان والكفر .

٥ - ويفصل المنهج الإسلامى فى جانب سمات الشخصية فهو يحدد سمات المؤمنين ، وسمات الكفار وسمات المنافقين . ويرى الأستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتى أنه يمكن جمع السمات التى وردت فى القرآن تحت تسع مجالات عامة رئيسية من مجالات السلوك هى :^(١١)

- ١ - سمات تتعلق بال عقيدة .
- ٢ - سمات تتعلق بالعبادات .
- ٣ - سمات تتعلق بالعلاقات الاجتماعية .
- ٤ - سمات تتعلق بالعلاقات الأسرية .
- ٥ - سمات خلقية .
- ٦ - سمات انفعالية وعاطفية .
- ٧ - سمات عقلية ومعرفية .
- ٨ - سمات تتعلق بالحياة العملية والمهنية .
- ٩ - سمات بدنية .

وبجانب ما أورده القرآن الكريم من صفات للمؤمنين ليحتذى بها المسلم كمعايير لسلوكه - فقد أوضح القرآن للمسلمين أن قدوتهم التى يتأسون بها فى سلوكهم هى الرسول صلوات الله وسلامه عليه . وبذلك اشتملت صفات المؤمنين على كل السنة النبوية .

﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴾
[الأحزاب : ٢١] .
﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾
[القلم : ٤] .

وإذا حاولنا أن نعدد صفات المسلم أو سمات شخصيته لوجدناها كلها سمات للخير والفضيلة وسلوكاً للبناء والتعاون ، تجمع الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والبعث والحساب والجنة والنار، والغيب والقدر خير وشره، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت، والجهد فى سبيل الله بالنفس والمال، وتقوى الله وذكره واستغفاره والتوكل عليه وتلاوة القرآن ومعاملة الناس بالحسنى ، والكرم والإحسان والتعاون والتماسك والاتحاد والدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والعفو والإيثار ، والإعراض عن اللغو واتباع الحسنة السيئة ، وبر

الوالدين وذوى القربى وصلة الأرحام وحسن المعاشرة بين الأزواج ، ورعاية الأبناء والوفاء بمحاجاتهم ، والعدل بينهم ، والصبر ، والحلم ، والصدق ، والعدل ، والأمانة ، والوفاء بعهد الله وعهد الناس ، والعفة والتواضع ، والقوة فى الحق وفى سبيل الله ، وعزة النفس وقوة الإرادة ، وقمع الشهوات ، وحب الله والخوف من عذابه والرجاء لرحمته ، وعدم القنوط ، وحب الناس وحب الخير لهم، وكظم الغيظ وعدم الاعتداء على الغير وعدم إيذائهم ، والبعد عن الحسد ، وعدم العجب بالنفس ، والرحمة ، ولوم النفس والشعور بالندم ، والتفكر فى الكون وفى خلق الله وطلب المعرفة والعلم وعدم اتباع الظن وتحرى الحقيقة والرفق والإحسان إلى الجار وعدم الإضرار بالآخرين ، ابتغاء الحلال والطيبات من الرزق والعمل والتكسب والصحة والقوة والنظافة والطهارة وتجنب الخبائث وعمران المساجد والبعد عن الهمز واللمز^(١٢) .

٦ - ويهتم المنهج الإسلامى ببناء الشخصية ، وهو البناء الذى يقوم على تحقيق العقيدة الصحيحة والعمل الصالح ويمكن أن نستخلص الخطوط الآتية كخطوط أساسية فى بناء الشخصية على ضوء المنهج الإسلامى :

١ - أن الإنسان يُولد على الفطرة ، والفطرة هى الإسلام بأساسه الأول وهو عقيدة التوحيد. وهذه الفطرة هى بمثابة لغة يتناقلها الإنسان عبر جهازه الوراثة .

٢ - التعلم عامل هام فى اكتساب الإنسان لعديد من السلوكيات والتعلم يبدأ منذ الولادة - وقد يتعلم المرء فى اتجاه يقربه من حقيقة فطرته ، وقد يتعلم فى اتجاه يبعد به عن أصل الفطرة .

٣ - ومن بين ما يدخل فى عملية التعلم سلوك الأبوين وسلوك المجتمع بوجه عام . فالتعلم له جانب اجتماعى يكتسب فيه الفرد السلوك عن طريق المشاهدة والتقليد .

٤ - ومع تطور قدراته العقلية ، فإن الجانب العقلى يدخل كجانب أساسى فى عملية التعلم ، وقد بدأ الإسلام بجانب العلم والعقل قبل جانب السلوك .

﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ . [محمد : ١٩] .

٥ - ويهتم الإسلام باستخدام أساليب متعددة للتعلم ، فإتاحة المعلومات ، وعرض النماذج والأسوة والنصح ، والثواب ، والعقاب ، والتدرج أساليب هامة فى تعلم السلوك الطيب .

٦ - كذلك اهتم المنهج الإسلامى بقدرة الإنسان على التخيل وهى من القدرات المعرفية التى يتميز بها الإنسان والتى أصبحت الآن محور اهتمام الباحثين فى مجال علم النفس وذات استخدامات كثيرة فى العلاج النفسى .

٧ - ويوسع الإسلام دائرة التوجيه والتعليم من الوالدين إلى المجتمع ككل ﴿ و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [آل عمران : ١٠٤].

« من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان » (حديث شريف).

٨ - ويقوم بناء الشخصية على الاقتصاد في كل الأمور فالإفراط والتفريط طرفان لخط يقع في وسطه السلوك المرغوب .

﴿ وعلى الله قصد السبيل .. ﴾ . [النحل : ٩] .

﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ . [الأعراف : ٣١] .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري .

« سدّدوا وقاربوا واغلدوا وروحوا وشيئاً من الدلجة والقصد القصد تبلغوا » .

٩ - وتتنازع الإنسان في كل وقت ثلاث حالات للنفس هي الأمانة ، واللّوامة ، والمطمئنة . والمسلم يقاوم النفس الأمانة ويلومها ويسعى إلى الوصول إلى النفس المطمئنة من خلال تزكيتها للنفس ونهجا عن الهوى .

١٠ - كذلك تقوم شخصية المسلم على تفاعل بين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه ويتأثر به، وكلما كان المجتمع مسلماً متجانساً كلما سهّل ذلك نمو شخصية المسلم في وجهة صحيحة .

١١ - ويتعامل المنهج الإسلامي مع جوانب الوعي والمسئولية في الفرد فالإنسان له كيان واعي ، ويستطيع أن يستقبل العلم (ما لم يكن هناك سائر للعلم كالنوم والجنون وصغر السن) بل إن عليه أن يسعى له . ويستطيع أن يستخدم ما وهبه الله من عقل في التمييز بين الطيب والخبيث . وبذلك فإن الشخص البالغ العاقل الذي بلغته الرسالة يتحمل مسئولية ما يأتي به من أعمال ، لا يسأل فرد عن عمل آخر ، ولا تسأل أمة عن عمل أمة أخرى .

ومن هذا العرض نرى أن شخصية المسلم يحققها الإسلام والإحسان ، وتوازنها الحركة بين جانب يأمر بالسوء « النفس الأمانة » أو كما يسميه ابن قيم الجوزية النفس السحارة، وجانب يلوم أو يتلوم وهو النفس اللوامة، وجانب يطمئن يرضى عن ربه فيرضى عنه ربه وهو النفس المطمئنة، وهي معيار التوافق النفسي للمسلم وغاية ما يسعى إليه ، ولا يصل إليه إلا من طريق واحد هو طريق العبودية لله ، وإسلام الوجه

له سبحانه . والمسلم يبنى شخصيته على وعى ومسئولية، وعلى علاقة متوازنة بين حاجاته وحاجات الآخرين ومعيار الاتساق في شخصية المسلم والسير على الصراط المستقيم هو كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وعمل السلف الصالح . إنه حيث يوصل إلى الأمن والاطمئنان ، يحس به في داخله فيعرف أنه مرضى عنه من الله كما رضى هو عن ربه وأسلم له . ويعرف أن حياته لن تنتهى بمغادرة الدنيا وإنما تتواصل في الحياة الآخرة حيث يكون مع من قال الله فيهم :

﴿ إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ .
 [الأحقاف : ١٣] .
 ﴿ لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون ﴾ [الأنعام : ١٢٧] .
 ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾ [الأنعام : ٨٢] .
 ﴿ الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب ﴾ .
 [الرعد : ٢٨] .

ثالثاً : اضطرابات الشخصية على ضوء المنهج الإسلامى :

يقسم المشتغلون في مجال الأمراض النفسية والعقلية هذه الأمراض إلى مجموعات هى :

- ١ - الاضطرابات العصابية .
- ٢ - الاضطرابات الذهانية .
- ٣ - إصابات المخ .
- ٤ - السلوك المضاد للمجتمع (الإجرام وانحراف الأحداث) .
- ٥ - إدمان الكحوليات والمخدرات والتدخين .
- ٦ - الأمراض النفسية الجسمية .
- ٧ - الانحرافات الجنسية .
- ٨ - الضعف العقلى .

وإذا نظرنا إلى هذه الأمراض لوجدنا أكثرها يرجع إلى اضطرابات في التفكير أو في السلوك أو في الانفعالات . وإذا بحثنا مع أصحاب النظريات الأساسية في علم النفس عن أسباب الأمراض النفسية التى يشيع أن يتعامل معها المرشدون والمعالجون النفسيون ، لوجدناهم يضعون لها أسباباً افتراضية إلى حد كبير ، وقليل منها قام على أساس تجريبى . وحتى هذا الجزء الذى اهتم بالجانب التجريبى ، نقل مباشرة من تجارب أجريت على حيوانات (كالقطط

والكلاب والحمام والقردة) . ومن هذه الأسباب ما تنادى به مدرسة التحليل النفسى من أن غريزة الجنس هى محور حياة الإنسان وأن نموه إنما هو نمو نفسى جنسى (نفسجنسى) . كذلك فإن العقل فى الإنسان يعمل فى مقابل هذه الغريزة وأنه يحتوى على جانب شعورى يعيه الإنسان وجانب لا شعورى تدفع إليه (تكبت فيه) الرغبات التى تنازع الفرد ولا يقبلها المجتمع . ويزيادة هذه المكبوتات تزداد قوة دفعها فى أوقات الشدة . ومع مقاومة الفرد لها تنشأ حالات العصاب وفى مقدمتها القلق .. أما أصحاب المدرسة السلوكية فهم يفسرون الانحراف على أنه سلوك مكتسب من البيئة وأنه لا حيلة للإنسان فيه ومن ثم فهم لا يعنونون هذا السلوك على أنه « سوى » أو « شاذ » . وفى المدرسة الإنسانية يكون التفسير للسلوك المضطرب على أنه نتيجة لعائق أمام تحقيق الذات أو أنه ناتج عن شروط الأهمية التى فرضها عليه أفراد ذوو أهمية فى حياته حتى يعطونه ما يحتاج من تقدير واعتبار . ومن كل النظريات التى تعاملت مع الأمراض النفسية وحاولت أن تشرح أسبابها لم نجد أصلاً لعلاقة هذا الانحراف بحقيقة الإنسان على الوجه الذى يراه الإسلام . بل أن بعض النظريات بدأت تتحدث عن فراغ وجودى وعن انعدام لمعنى الحياة كسبب للاضطراب النفسى .

فإذا تناولنا موضوع الاضطرابات النفسية من منظور إسلامى فلن ندهش أن نجد الاضطرابات التى حاول الباحثون الغربيون فى علم النفس أن يبحثوا لها عن أسباب تعفى أصحابها من مسئولية حدوثها قد تحدث عنها الإسلام كاضطرابات أساسية تحدث للناس نتيجة ضلالهم وانحرافهم عن الصراط المستقيم .

أما الاضطرابات العضوية (مثل إصابات المخ وحالات التخلف العقلى) فهذه كان للإسلام وللمسلمين فيها مواقف مشرفة فى تاريخ رعاية مرضى العقول سواء فى التكاليف الدينية أو المسئولية الشخصية أو الرعاية التى لاقوها من المجتمع المسلم مما يشهد به المؤرخون فى هذه المجالات .

والتأمل لموقف الإسلام فى نظرتة للانحرافات النفسية يجد أنها ترجع أساساً إلى انحراف العقيدة وزيف العقل واتباع الشهوات وعدم ضبط الانفعالات . وسوف نتناول بالتفصيل جانبين أساسيين هما كيف يحدث الانحراف وأنواع الانحراف وذلك على ضوء المنهج الإسلامى .

١ - كيف يحدث الانحراف ؟

قلنا إن النفس البشرية مفعورة على الخير وعلى الإسلام لله وحده ، ولكنها فى نفس الوقت يمكن أن تقبل الشر ، وهذا القبول للشر يأتي بالاكساب (بالتعلم) سواء بتقليد الفاسقين - خاصة إذا نشأ الفرد فى أسرة بها فسوق - أو لضعف الإرادة أو لنقص التمييز أو الانسياق وراء الشهوات أو لإهمال التربية فى وقتها المناسب ، إنه انقياد للنفس الأمارة أو « النفس السحارة » كما يسميها الإمام ابن قيم الجوزية لأنها (تسحر للإنسان وتزين له المفاسد ويسحر لها الشيطان فتتخضع له . وهذه النفس ترى صاحبها الأمور فى غير موضعها) يقول الإمام ابن قيم الجوزية رحمه الله :

(وأول ما يدب فيه السقم من النفس الأمارة من الشهوة وما يتبعها من الحب والحرص والطلب والغضب ويتبعه من الكبر والحسد والظلم والتسلط فيعلم الطبيب الفاسق الخائن بمرضه فيعوده (يقصد الشيطان) ويصف له أنواع السموم والمؤذيات ويخيل إليه بسحره أن شفاؤه فيها ويتفق ضعف بالمرض وقوة النفس الأمارة والشيطان وتتباع إمدادها ، وأنه نقد حاضر ولذة عاجلة ، والداعى إليه يدعو من كل ناحية ، والهوى ينفذ والشهوة تهون ، والتأسى بالأكثر والتشبه بهم والرضا بأن يصيبه ما أصابهم فكيف يستجيب مع هذه القواطع وأضعافها لداعى الإيمان ، ومنادى الجنة إلا من أمده الله بأمداد التوفيق وأيده برحمته وتولى حفظه وحمايته وفتح بصيرة قلبه فرأى سرعة انقطاع الدنيا وزوالها وتقلبها بأهلها وفعلها بهم وأنهم فى الحياة الدائمة كغمس أصبع فى البحر بالنسبة له) (ص ٣١١)^(١٣) .

والانحراف الأساسى فى الشخصية إنما هو انحراف العقيدة فإذا فسدت العقيدة وانحرف المرء عن عقيدة التوحيد فإن صرح الشخصية المتسقة يتداعى . فالعقيدة هى الأساس الذى تقوم عليه شخصية المسلم وحياته . فإذا انهارت عقيدته فماذا يبقى له من المناهج ليتبعه إلا منهجاً يدعو إليه شيطان من شياطين الجن أو الإنس . أما المؤمن الذى أساس شخصيته وسلوكه عقيدة صحيحة وأعمدتها عبادات ولبناتها عمل صالح فإنه يكون قد أسس بنيانه على تقوى من الله ، وليس للشيطان عليه سلطان ولا إلى نفسه منفذ أو سبيل .

﴿ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ﴾ [الحجر : ٤٢] .
وهذه النظرة إلى الانحراف التى يقررها الإسلام ، هى نظرة تميزه عن كل ما يفترضه الفلاسفة وأصحاب النظريات على اختلاف هوياتهم ومشاربهم وأهوائهم ، فهى نظرة تربط الإنسان بأصل فطرته وغاية خلقه .

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ [الذاريات : ٥٦].
والإسلام كما قدمنا ينظر للإنسان على أنه مخلوق مكرم وأنه مكلف ، ومسئول . وهو ينظر إلى عمل الإنسان كله على أنه عمل واع يشعر به ويدرك عاقبته . فالنور قائم والهدى متصل لا يحجبه عن النفس إلا ظلام العقل وإغلاق القلب .

﴿ أفلا يعدهون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ [محمد : ٢٤].
وعلى عكس النظرية التي رأت في دوافع الإنسان وحاجاته قوة غريزية توجه السلوك ، وإن كتبها هو الذى يولد المرض النفسى فيما بعد فإن الإسلام نظر إلى حاجات الإنسان على أنها أدوات يديرها الشخص المسلم في إطار من هدى الإسلام نحو غاية أساسية وهى عبادة الله وحده ، وليقوم بدور في حياته الدنيا ، وهو الخلافة في الأرض . ولأنها كذلك ، فلا بد أن تكون تحت إمرة العقل الذى به ميز الله الإنسان على سائر المخلوقات ليعرف كيف يشبعها ومتى يشبعها ، ومن أى مصدر ، وكيف يجمعها ويهذبها . فإن فشل في ذلك فإنه يبتعد عن مناط التكريم الذى خصه الله به ، واندرج مع الحيوانات .

﴿ والذين كفروا يمتنعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم ﴾ .

[محمد : ١٢] .

﴿ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ﴾

[الفرقان : ٤٤] .

وبذلك فإن الانحراف عن الطريق الذى رسمه الإسلام لإشباع الدوافع والحاجات،والذى سبق أن فصلناه ، يعتبر من أهم أسباب الاضطراب النفسى . واعتبار هذه الحاجات وما يشبعها غايات في حد ذاتها يؤدي بالإنسان إلى أنواع من الانحرافات،منها الانحرافات الجنسية بصورها المختلفة،ومنها الجرائم بصورها المختلفة،ومنها تعاطى المواد الضارة كالخمر والمخدرات والدخان . وهو إن عجز عن إشباع ما تدعوه إليه نفسه من ملذات فإنه يبدأ في الاضطراب النفسى ويحس بالضيق النفسى ويعانى القلق والاكتئاب،وقد يؤدي به هذا إلى الهوس والهراء .

فالانحراف يحدث أساساً نتيجة بعد عن الصراط المستقيم ، نتيجة اضطراب في العقيدة وفي العبادة وفي التفكير والمشاعر والدوافع والتصرفات .

أما من صحت عقيدته وحسنت عبادته فإنه يعرف غاية حياته،وعمله ويعرف دوره في

هذه الحياة وهو يعمل لما بعد الموت . وهو في علاقة تقويمية مع نفسه يحاسبها ويعدل من مسار حياته ليفوز بالسعادة الدائمة .

﴿ أفمن يمشى مكباً على وجهه أهدى أمن يمشى سوياً على صراط مستقيم ﴾ .

[الملك : ٢٢] .

﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴾ [الكهف : ١٠٣ - ١٠٤] .

٢ - أنواع الانحرافات :

يتناول الإسلام بالتفصيل كثيراً من الانحرافات منها ما كان قاصراً على فرد ومنها ما شمل أمة بأكملها ، وقد عرض القرآن الكريم نماذج من الانحرافات فيما عرضه من قصص الأمم السابقة وفيما ضربه من أمثال وما وصف به المنحرفين من كفار ومنافقين وفاسقين وفيما قرره من حدود وما شرعه من تشريعات تشمل كل جوانب الحياة .

وقد شمل المنهج الإسلامى توضيحاً كاملاً لانحرافات الإنسان سواء ما يتصل منها بغاية خلقه، وهو عبادة الله بجانب العقيدة والعبادات، أو ما يتصل منها بقيامه بوظيفته وحركته في الحياة سواء ما يتصل منها بعلاقته مع نفسه أو بعلاقته مع الآخرين في صورة معاملات .

والمنهج الإسلامى الذى اهتم بجانب العقيدة وبجانب العبادات والمعاملات لم يترك جوانب الحياة المختلفة دون تناول، بل على العكس فإن هذا المنهج العظيم قد فصل فيها وتناول كل زواياها. ومن هنا فإن عرض هذا المنهج لأنواع الانحرافات لم يقتصر على جانب العقيدة وجانب العبادات وإنما شمل كل الانحرافات التى تحدث في مناحى الحياة ومناشطها المختلفة . ولأن حياة الإنسان تمثل في الواقع كلا واحداً فإن حدوث اعوجاج في جانب منها من شأنه أن يولد اضطراب الشخص كله فانحرافات العقيدة أو التقصير في العبادات أو اضطرابات المعاملات كلها أو واحد منها يؤدي إلى اضطراب الشخص، ولهذا اهتم الإسلام بجانب التوازن بين جانب العبادات وجوانب الحياة والمعاملات وجعل من جانب العقيدة حارساً لها .

والانحراف عن العقيدة الصحيحة عقيدة التوحيد لا شك أنه من أكبر المهلكات فالشرك بالله هو أكبر الكبائر يجعل الإنسان خاضعاً لغير الله، ومُرَجَعاً لما يحدث له من أحداث لغيره وخاضعاً لمن دونه، منكراً للبعث والحساب، وبذلك يتعد عن غاية خلقه فيعانى الضياع والقلق وينهار عند أول أزمة مصيبة ، حين يعجز بفكره الضال عن الوصول إلى تفسير لما يصيبه

من القدر خيره أو شره . ولا عجب أن يكون مآله الاكساب والانتحار وقد دلنا المنهج الإسلامى على أنواع من الانحرافات فى العقيدة بالشرك بالله ، الإيمان ببعض الرسل دون البعض الآخر ، إنكار البعث والحساب ، عدم الإيمان بالقدر خيره وشره . وهؤلاء الذين تنحرف عقيدتهم يحاولون أن يستمدوا الأمن والطمأنينة من مظاهر دنيوية كالمال والجاه والأولاد، وهى مصادر لا توفر الأمن وإنما هى مجرد فتنة سرعان ما تزول وتتخلى عن صاحبها .

أما العبادات - التى هى فى الواقع صلات بين الإنسان وربه وخضوع وخشوع له سبحانه - فبأدائها تطمئن القلوب ، ويقترب الإنسان من غايته ؛ فيرضى ربه سبحانه ويصبح بأدائها راضياً وسعيداً ، فإن الانحراف عنها يضعف هذه الصلة ويطمس على القلب والعقل فتكون الاستجابة لواقع الحياة قليلة ، ويكون النكوب عن الطريق قريباً ، فيعود الشخص ليسأل نفسه مرة أخرى ، لماذا أعيش ؟

ومن الانحرافات الشائعة إهمال الصلاة والسهر عنها والتكاسل فى أدائها، وكذلك بالنسبة للزكاة والجهاد والحج .

أما انحراف المعاملات ففيه الكثير مما دلنا عليه المنهج الإسلامى شرب الخمر وتناول المواد الضارة كالمخدرات والتدخين ، الزنا واللواط والقتل وإشاعة الفاحشة ، الربا وأكل أموال الناس ، عقوق الوالدين وإيذاء الجار ، الإثم والبغى والظلم ، الغيبة والنميمة الحمز واللمز ، تتبع عورات الناس والتجسس عليهم ، الغش والكذب نشوز الزوجة ، وغير ذلك كثير .

ولو تتبعنا هذه المجالات الثلاث التى تشتمل على حياة الإنسان كما ينظر إليها الإسلام - الحياة المتصلة إلى ما بعد الموت مع الحياة الآخرة - لوجدنا أنها تشتمل كل ما يوضع تحت الأمراض النفسية واضطرابات الشخصية - إنها تشتمل على انحرافات النمو الدينى والنمو النفسى والنمو الأخلاقى والنمو الاجتماعى والنمو الانفعالى والنمو العقلى - وكلها كنسيج متشابك تبدأ بضعف العقيدة وتنقل إلى إهمال العبادات ثم تنتهى إلى ورود المهالك - وما أروع تصوير القرآن .

﴿ ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح فى مكان سحيق ﴾ [الحج : ٣١] .

﴿ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ﴾ [الطلاق : ١] .

رابعاً : العلاج النفسى على ضوء المنهج الإسلامى :

لسنا بحاجة إلى القول بأننا لسنا فى مجال محاولة أن نفتش فى المنهج الإسلامى عن طريق مودة للعلاج لنضاهيها بما ينادى به أصحاب النظريات الغربية فى العلاج - فقبل كل شئ لابد أن نقول ونقرر ونؤمن أن الإسلام كله كمنهج إلهى من خالق الإنسان إلى الإنسان هو العلاج الأول والأخير لكل ما يعانى منه الأفراد وما تعالى منه المجتمعات من مشكلات نفسية . ذلك أنه على الرغم من أن المنهج الإسلامى كما سيتضح فيما بعد يحوى عديداً من الطرق العلاجية والإرشادية التى ما توصل إلى فائدتها علم النفس إلا حديثاً فإن هذه الطرق ترتبط أولاً وأخيراً بتطبيق المنهج ككل .

وفى اعتقادى أن كل طريقة يتوصل إليها علم النفس سواء قامت على أساس تجريبى أو على أساس مشاهدات أو تصورات لعلاج الإنسان أو إرشاده لن تجدى فى المدى البعيد طالما أنها لم تقم على منهج يتناول حياة الإنسان كلها . فما يتناوله المعالجون فى علاجهم إنما يمثل أعراضاً أو مشكلات ولا تمثل أصل الداء . وأصل الداء كما رأيناه على ضوء المنهج الإسلامى هو ضلال المرء عن غايته العظمى، وهو عبادة الله سبحانه وتعالى، وانحرافه عن القيام بدوره على الأرض . وما لم يعد الإنسان إلى السعى للغاية وتصحيح مساره فإن تناول المشكلات الفرعية بالعلاج أو الإرشاد بالطرق المختلفة التى يتحدث عنها المعالجون والمرشدون قد لا يجدى . وليس معنى هذا أننا ننكر أهمية أن يتعلم المرشدون المعالجون طرقاً وأساليب محددة وواضحة فى علاجاتهم؛ وإنما نقول إن هذه الطرق والأساليب (وهى كما سنرى ليس فيها من الجدة ما يدعى لها أصحابها) لن تجدى إلا إذا وضعت فى إطار إسلامى صحيح . وثمة أمر آخر نلفت الانتباه إليه ، وهو أن الطرق التى يتحدث عنها المعالجون ليس فيها من الجدة ما يمكن أن يعيد فضل اكتشافها إلى الباحثين الذين تحدثوا عنها وحدهم ، وإنما كثير من الطرق بل معظمها سبق أن تحدث عنه العلماء المسلمون من قبل وأحياناً بنفس المسمى . وسوف أكتفى بعرض نموذج واحد من هذه الطرق الحديثة ، فقد تحدث وولبيه Wolpe - عام ١٩٧٣ أى منذ عشر سنوات فقط - عن استخدامه لطريقة أسمائها وقف الأفكار STOPPING THOUGHT وكيف أن الفرد الذى تتابه الوسواس يمكن أن يطرد هذه الوسواس بمواظبته على قول كلمة مثل STOP (توقف) كلما خطر له خاطر منها . والباحث المسلم يدرك

أن المنهج الإسلامي يدلنا على الأسلوب الأمثل هو أن يستعيز الإنسان بالله من الشيطان الرجيم - وقد ورد ذلك في القرآن الكريم في أكثر من موضع :

﴿ وأما ينزعك من الشيطان نزغ فاستعد بالله إنه سميع عليم إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ﴾ [الأعراف : ٢٠٠ - ٢٠١] .

ولسنا بحاجة إلى المقارنة في المنهج بين الموقفين : موقف يستعيز فيه الإنسان بخالقه سبحانه وتعالى وهو القادر ، من الشيطان الرجيم ، وهو يعلم أن الشيطان ليس له على المؤمن سلطان ، وبين مجرد أن يقول المرء لنفسه كلمة مثل (كفى) أو (توقف) . وإذا تطرقنا إلى التفسير العلمي وجدنا من بين علماء المسلمين من تناول هذا الأسلوب نفسه (وقف الأفكار) بالتفصيل فنجد الإمام ابن القيم في كتاب الفوائد قد حدد بوضوح وقبل علماء النفس أن بداية السلوك خاطر وأن وقف الخواطر من بدايتها أجدي من وقف السلوك بعد استفحاله .. يقول رحمه الله: واعلم أن الخطرات والوساوس تؤدي متعلقاتها إلى الفكر، فيأخذها الفكر فيؤديها إلى التذكر فيأخذها الذكر فيؤديها إلى الإرادة فتأخذها الإرادة إلى الجوارح والعمل فتستحكم فتصير عادة فردها من مبادئها أسهل من قطعها من قوتها وتماها فلو دفعت الخاطر الوارد إليك اندفع عنك ما بعده وإن قبلته صار فكراً جوالاً . ومن المعلوم أن إصلاح الخواطر أسهل من إصلاح الأفكار وإصلاح الأفكار أسهل من إصلاح الإرادات وإصلاح الإرادات أسهل من تدارك فساد العمل وتداركه أسهل من قطع العوائد (ص ١٧٤ - ١٧٥) .

ولأن موضوع العلاج النفسي على ضوء المنهج الإسلامي قد يستغرق مؤلفات ومؤلفات إذا أردنا البحث فيه فسوف نقتصر هنا على عرض لبعض الأسس التي نستقيها من المنهج الإسلامي في العلاج النفسي ثم نعبه بعرض لبعض النماذج والمواقف العلاجية .

أولاً : الأسس التي يقوم عليها الإرشاد والعلاج النفسي في الإسلام :

١ - قابلية السلوك للتعديل :

يؤكد الإسلام دائماً على قابلية الإنسان للتعلم ، وعلى أن الله سبحانه وتعالى قد زوده بالحواس وبالعقل ليستقبل ثم ليدرك ويحل ويقارن ويميز ويفكر ويتحكم في جوارحه في قوله وفي عمله . ومن ثم فإن الإنسان وهو مفتطور على الإسلام وعلى الخير يكتسب عديداً من السلوكيات في حياته ، ومن هذه السلوكيات ما قد يخالف المنهج الإسلامي . ولكن الإسلام

يقرر في وضوح أن السلوك قابل للتغيير ، وأن مناط هذا التغيير خاضع للعلم والرغبة في التغيير ؛ ولهذا كان إرسال الله الرسل إلى الناس ليساعدهم على العلم بالطريق الصحيح ، ويغيروا من سلوكهم الظاهر والباطن . وكل مسلم يدرك كيف أن الإسلام غير من سلوك الناس بعد تصحيح عقيدتهم ، وكيف تغيرت طباعهم وشخصياتهم ، ثم كيف أُلغيت من حياتهم عادات كؤاد البنات والربا وشرب الخمر وغيرها كثير .

٢ - الجوانب العقلية جزء هام في تعديل السلوك :

إن محور الهداية والانضباط في حياة الإنسان يقع في قدراته العقلية التي بها ميزه الله وكرمه على سائر المخلوقات وبها خاطبه (أفلا يعقلون) . ولكن هذه القدرات العقلية لا تكفي وحدها وإنما لابد لها من تفاعل مع مشاعر إنسانية تربط الإنسان بفطرته . ولا بد من تنشئة سليمة على أسس المنهج الإسلامى .

٣ - تصرفات الإنسان تقوم على أساس من الوعي والشعور بها :

والأصل في تصرفات الإنسان من وجهة نظر الإسلام أنها تحت سيطرة عقله الواعى والناضج، ولهذا ارتبط التكليف بالعقل والبلوغ . وفى ضوء المنهج الإسلامى فإن الشخص غير الواعى لا يسأل عما يعمل، وفى هذا يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « رُفِعَ القلم عن ثلاث النائم حتى يستيقظ ، والمجنون حتى يفيق ، والصبي حتى يبلغ » .

٤ - أن المسؤولية فردية وجماعية :

فالفرد البالغ العاقل مسئول عن عمله ويحاسب عنه وحده إن خيراً فخير إن شراً فشر ، ولكن هناك أيضاً مسؤولية جماعية ، فالمؤمنون يتواصون بالحق ويتواصون بالصبر ، وكل فرد راع مسئول عن رعيته ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كل مسلم متى قدر عليه ، والإنسان المسلم مسئول عن وقاية نفسه ووقاية أهله .

﴿ يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة ﴾

[التحريم : ٦] .

٥ - يقرر الإسلام مبدأ الفروق الفردية :

فالأفراد متباينون في الخلق وفى الرزق وفى السلوك ، ولكل فرد طاقته يرتبط التكليف بها .

[البقرة : ٢٨٦] .

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ... ﴾

[الطلاق : ٧] .

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾

[الليل : ٤] .

﴿ إن سعيكم لشتى ﴾

٦ - الإرشاد والعلاج يكون بدافع من الشخص نفسه :

فالإنسان مطالب في الإسلام أن يحاسب نفسه وأن يزكى هذه النفس ، وأن يأمرها بالخير وينهاها عن الهوى ، وأن يقودها إلى الهداية . ويتعقد التغيير على رغبة وسعى من الفرد نفسه وتوفيق من الله سبحانه وتعالى .

﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ [الرعد : ١١] .

٧ - مبدأ الإرشاد والعلاج علم ثم عمل :

ولأن الإنسان قد كرمه الله بالعقل فإنه يحتاج أن يعلم أولاً ما هو الصواب وما هو الخطأ ثم يعمل بما علم به .

٨ - مبدأ اختيارية القرار وحرية التصرف :

وللفرد المسلم متى بلغه العلم وتحقق لنا علمه أن يتحمل مسئولية ما يصل إليه من قرار :

﴿ لست عليهم بمسيطر ﴾ [الغاشية : ٢٢] .

﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم

أموالهم ﴾ [النساء : ٦] .

﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴾ [البقرة : ٢٥٦] .

على أن هذا الاختيار مرتبط بتحمل المسئولية بما يحدث للفرد ذاته من نتائج أو بما يتحمله من مسئولية عقابية يقررها الشرع على انحرافه .

٩ - تختلف طرق الإرشاد والعلاج باختلاف الموقف وحالة الفرد :

فلا تستخدم طريقة واحدة وإنما يتوقف ذلك على الشخص وسينّه وإدراكه وعلى الموقف الذى يحدث فيه الانحراف ومدى الضرر الذى يحدث .

١٠ - التدرج من الأساليب البسيطة والمرغوبة إلى الأساليب الصعبة :

فلا يستخدم التوبيخ قبل النصيح ولا الضرب قبل التوبيخ وهكذا . والمتأمل في نظام الحسبة

في الإسلام يجد تدرجاً رقيقاً من التعرف والتعريف فالنصح .. ونقرأ في كتاب الله :

﴿ واللاتى يخافون نشوزهن فعضوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فإن

أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا ﴾ [النساء : ٣٤] .

فهنا نجد تدرجاً بثلاثة أساليب مختلفة فيها أسلوب عقلى وأسلوب يتصل بالمشاعر وأسلوب

يتصل بالبدن .

١١ - القائم بالعلاج والإرشاد ينبغي أن يتخلق بخلق الإسلام :

فالمرشد المسلم عليه أن يكون عارفاً بالمنهج الإسلامى ، متسماً بالحكمة واستخدام لموعظة ، رفيقاً فى القول والفعل ، مبشراً لا منفراً عمله يطابق قوله يعطى القدوة الحسنة لن يسترشدون به .

١٢ - إن الإسلام قد اهتم بالعديد من الجوانب فى العلاج :

ف نجد فى الإسلام الجوانب البيولوجية ، وجوانب التفكير ، وجوانب التعلم ، ومخاطبة المشاعر .

١٣ - المنهج الإسلامى ينير للمرشد طريقه سواء كان عمله فى الجانب الإنمائى أو الوقائى أو العلاجى :

وقد اهتم الإسلام بالجانب الإنمائى الذى يسهل حياة الناس ويرسم لهم الطريق القويم لتكوين الشخصية المسلمة المؤمنة . كما اهتم بالجانب الوقائى لتجنب الناس ما يحدث من أخطار وانحرافات كما اهتم بالجانب العلاجى بتناول المشكلات عند حدوثها .

والإسلام الذى علم الناس الطهارة ، والصدق ، والأمانة ، والتفكير ، وإقامة الحياة الأسرية ، وأصول العلاقات الزوجية ، هو أيضاً الذى وضع أسس الوقاية من الانحرافات كالاستئذان على الكبار ، والمكاتبه فى الديون والبيع ، ورعاية أموال اليتامى ، وستر العورات ، وغض البصر ، وعدم التبرج ، وعدم إشاعة الفاحشة . وهو الذى جعل العلاج ممتداً من النصيح والموعظة إلى إقامة الحدود كالتقصاص فى القتل .

ففى الجانب الإنمائى والإنشائى نجد أسس التربية الإسلامية واضحة فى أجل صورها :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ . [المائدة : ١] .

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ . إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء : ٥٨] .

وفى المستوى الوقائى :

﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ [النور : ٣٠] .

﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ [النور : ٣١] .

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء : ٢٩] .

﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [الأعراف : ٢٠٠] .

وفي المستوى العلاجي :

﴿ وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يُريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً ﴾ [النساء : ٣٥].

﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفىء إلى أمر الله ﴾ [الحجرات : ٩].

﴿ إذ يغشاكم الناس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام ﴾ [الأنفال : ١١].

ثانياً : عرض لبعض نماذج العلاج والإرشاد في الإسلام :

النموذج الأول : نموذج في العلاج الأسري الإسلامي :

اهتم الإسلام بإرساء أسس العلاقات الأسرية وإنشاء النظام الزواجي والنظام الأسري على أسس محكمة لم تصل إليها أرق المجتمعات حتى الآن. وفي نفس الوقت وضع الإسلام أسس الوقاية من المشكلات وأسس علاج المشكلات عند ظهورها . ونحن نعلم أن من أهم ما يواجه الأسرة عند بداية تكوينها بصفة خاصة عدم التوافق بين الزوجين والذي قد يعبر عن نفسه في شكل نشوز من جانب الزوجة ، والنشوز هو الخروج عن الواجبات . وقد دلنا القرآن الكريم على كيفية مواجهة هذا النشوز .

﴿ واللاتي يخافون نشوزهن فعضوهن واحجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً ﴾ [النساء : ٣٤].

وفي هذه الآية الكريمة يأمرنا الله سبحانه وتعالى أن نتعامل مع حالات النشوز بأساليب ثلاثة على ترتيبها . فالأسلوب الأول هو الموعظة ، أي مخاطبة العقل ، والأسلوب الثاني هو الهجر في المضاجع ، والأسلوب الثالث هو الضرب .

وإذا نظرنا إلى هذه الأساليب الثلاثة على ضوء طرق العلاج النفسي نجد أن الموعظة تتناول جانباً عقلياً ، وهو أمر لم يطرقه المعالجون النفسيون إلا في السنوات العشر الأخيرة . وأما الأسلوب الثاني وهو الهجر في المضاجع ، فهو يقع تحت ما يطلق عليه الباحثون . في مجالات التعلم والعلاج السلوكي :- العقاب السلبي ، وهو المنع من شيء مرغوب. وأما الضرب فهو يدخل تحت العقاب الإيجابي، والذي يعتبره المعالجون النفسيون وسيلة هامة لتقليل سلوك أو التخلص منه . هكذا اشتملت آية واحدة على ثلاثة طرق أساسية ، وجعلت من الزوج هو المعالج .. وإذا تطور الأمر فأصبح شقاقاً - فهناك التحكيم - حكم من أهله وحكم من

أهلها هدفها الإصلاح. وفي هذا الأسلوب عرض للمعلومات دون انفعال من جانب الزوجين المتخاصمين . وفيه أيضاً دفاع عن مصلحة المتخاصمين بوجود من ينوب عنهما من أهلها وفيه اتخاذ قرار بناء على المعلومات والقرار إما الإصلاح أو الافتراق ، والافتراق بالطلاق تشريع شرعه الإسلام، وهو في حد ذاته يمثل علاجاً ووقاية لما قد يحدث من مشكلات عديدة إذا استمرت حياة على شقاق .

والإسلام بتنظيمه للعلاقة والحقوق بين الزوجين وتنظيمه لكيفية مواجهة مشكلاتهما، ثم تقرير حقوق الأبناء الذين يُنتجون من هذا الزواج :- قد أسس قواعد العلاج الأسرى بعد أن أرسى قواعد بنائها قبل أن يُعرف العلاج الأسرى بألف وأربعمائة سنة . والذين يقرأون أقوال الفقهاء في الموعظة ، والهجر في المضاجع والضرب وكيف يقوم بها الزوج ، وما وضعوه من شروط على المهجر وعلى الضرب ، يرون سبق الإسلام في علاج مشكلة هامة في حياة الأسرة . فإذا علمنا أن المرأة في بعض المجتمعات الغربية تعيش في حالة هجر تام من جانب زوجها لمدة تزيد عن عشر سنوات قبل أن تحصل على الطلاق لرأينا مدى عظمة المنهج الإسلامي .

النموذج الثاني : مخاطبة العقل والمشاعر : (زيادة الوعي والمسئولية) :

ينبه القرآن الكريم في كثير من المواقف الإنسان المسلم بمخاطبة عقله ومشاعره :
﴿ ائحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه ﴾ [الحجرات : ١٢] .
﴿ أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخل وأعنا ب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ﴾ [البقرة : ٢٦٦] .
﴿ وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعفاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً ﴾ [النساء : ٢٩] .

ونقرأ في السنة النبوية هذه القصة :

روى أبو أمامة أن غلاماً شاباً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له :
يا نبي الله ، تأذن لي في الزنا ؟ فصاح الناس به ، فقال النبي عليه الصلاة والسلام :
ادن ، فدنا ، حتى جلس بين يديه . فقال النبي عليه الصلاة والسلام : أئحبه لأملك ؟ فقال :
لا، جعلني الله فداك . قال صلى الله عليه وسلم : كذلك الناس لا يحبونه لأمهماتهم ، أئحبهم
لابنتك ؟ قال : لا، جعلني الله فداك . قال : كذلك الناس لا يحبونه لبناتهم ، أئحبهم لأختك ؟

قال : لا، جعلنى الله فداك . فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره وقال : اللهم طهر قلبه ، واغفر ذنبه ، وحصن فرجه . فلم يكن شئ أبغض إليه منه (يعنى الزنا) . رواه أحمد^(١٥) .

وفى هذا الحديث نرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى بعثه الله رحمة للعالمين وهداية للناس قد تفرق بهذا الشاب وأمنه وطمأنه وأدناه من مجلسه، ثم بدأ يخاطب عقله ومشاعره :- عقله ليتصور موقفاً يطلب أن يكون فى مثله ، ومشاعره ليتصور أن لو حدث هذا الموقف مع أخته أو أمه أو ابنته ويطلب منه أن يتحكم على هذا الموقف وانتهى هذا الموقف العلاجى العظيم بأن وعى هذا الشاب الموقف وما يترتب عليه وما هى المشاعر التى تكتنف الآخرين . وانتهى به إلى أن أنكر على نفسه ما جاء يطلب أن يرخص له فيه . ونستخلص من هذا الحديث القواعد الآتية :

- ١ - تكوين علاقة آمنة مع المسترشد ، فعلى حين صاح الناس بهذا الشاب فإن الرسول المعلم ﷺ قال له ادن مني ، وتفرق به .
- ٢ - مساعدة المسترشد على الحكم على سلوكه من خلال استعادة الموقف وتحليله ، وهنا وجدنا أن الشاب قد حكم كل مرة بإفكار السلوك « لا ، جعلنى الله فداك » .
- ٣ - استخدام النصيح والكلام الطيب مثل الدعاء للمسترشد، وهذا يزيد من قوة العلاقة إذ يتضح للمسترشد أن من يرشده يهتم أمره ويسعى لمصلحته .

النموذج الثالث : النوم واستخدامه فى العلاج :

النوم فى حياة الإنسان له دور هام فى حركة نشاطه ، وفى حالته النفسية أيضاً . وقد شغل علماء البيولوجيا والفسايولوجيا وعلماء النفس بدراسة النوم من هذه النواحي . ورغم عدم وجود نظرية واحدة صحيحة حتى الآن تفسر لماذا ينام الإنسان ، فإن أهمية النوم من الناحية النفسية والانفعالية أصبحت واضحة . كما أن حاجة الإنسان للنوم لاستمرار حياته أكدته البحوث المختبرية . كما أن أهمية النوم فى علاج الاضطرابات النفسية خاصة عند الأزمات أصبح أمراً معروفاً ، حتى أن المعالجين النفسيين يلجأون إلى إدخال المرضى إلى حالات النوم باستخدام العقاقير الطبية أو الطرق البيولوجية .

ولقد سبق المنهج الإسلامى إلى تقرير أهمية النوم فى مواجهة الأزمات النفسية وتغيير حالة الانفعال .

﴿ إذ يغشاكم النعاس أمانة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام ﴾ [الأنفال : ١١] .

وهذه الآية لا تشتمل فقط على تأثير النوم ولكن أيضاً على تأثير الماء .

والماء كما نعلم يستخدمه المسلم خمس مرات في اليوم في وضوئه واستعداده للصلاة ومن شأن الماء أن يغير من الحالة البيولوجية للجسم لاختلاف درجة حرارته عن حرارة الجسم مما يعطى شعوراً بالراحة . ويعتبر العلاج بالماء Hydrotherapy من الطرق العلاجية النفسية التي تفيد في علاج القلق وغيره .

النموذج الرابع : استخدام النماذج السلوكية :

نجد في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة استخدام نماذج من السلوك كوسيلة لتعليم الناس وتغيير سلوكياتهم . وقد عرضت النماذج الضمنية في القصص القرآني والأمثال التي أوردها القرآن ، وهذه النماذج تعتمد على قدرته الإنسان على التخيل وبناء صور في ذهنه . كما اعتمد أيضاً على النماذج الواقعية سواء بعرض النماذج الحسنة وتعزيز السلوك وامتداحه ، أو عرض النماذج التي تشتمل على سلوك غير مرغوب وشجب هذا السلوك أو عقابه . والإسلام قد سبق علم النفس في هذا الأسلوب ، ففى تشريع الحدود جعل وجود شهود للحدود أمراً أساسياً .

﴿ وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾ [النور : ٢] .

فالهدف من العقاب هو ردع الناس عن أن يأتوا بمثل هذا السلوك من خلال ملاحظتهم ومعرفتهم لما ارتكبه من يقام عليه الحد ، وملاحظتهم لما تلقاه من جزاء . وهو ما يطلق عليه الباحثون في مجال التعلم اسم التعلم بالإثابة أو التعلم بالتعويض^(*) وفي هذا النوع من التعلم يحدث إما تعزيز أو عقاب لسلوك ما مع شخص ما وهذا السلوك وهذا التعزيز أو العقاب يشاهده شخص آخر مع معرفة ماذا يحدث ولماذا يحدث وبذلك فإن التعزيز أو العقاب يدرك من جانب المشاهدة فيشجعه على التقدم بالسلوك (المفيد) الذي تلقى إثابة أو تعزيزاً ، وينفره من السلوك (المنحرف) الذي تلقى عقاباً .

ونقرأ في السنة النبوية المطهرة عن رجل يمسكه الرسول بيده ويقول : هذه يد يحبها الله ورسوله - وهكذا يعزز سلوك العمل والكفاح في سبيل العيش في كل مسلم يحضر الموقف أو يقرأه .

والمسلم يعرف أن السنة النبوية كلها من قول وعمل أو تقرير إنما هي نماذج للسلوك
أمرنا أن نتبعها ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
وذكر الله كثيراً ﴾ [الأحزاب : ٢١] .

وفي هذا يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : « صلوا كما رأيتموني أصلي » . ويقول
في حجة الوداع : « أيها الناس أخذوا عني مناسككم » .
والمرشد والمعالج المسلم لا غنى له عن استخدام هذا الأسلوب . وفي القرآن الكريم وفي
السنة النبوية المطهرة وفي أعمال السلف الصالح ما يساعده في هذا العمل أيما مساعدة .
ونقرأ في القرآن الكريم تصويراً لنماذج سلوكية يمتدحها المولى سبحانه وتعالى نختار منها
ما ورد في سورة المؤمنون :

﴿ قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون
والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت
أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون والذين هم لأماناتهم
وعهدهم راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون أولئك هم الوارثون الذين يرثون
الفردوس هم فيها خالدون ﴾ [المؤمنون : ١ - ١١] .

النموذج الخامس : العبادات كعلاج نفسي :

تنتاب الإنسان في حياته كثير من المواقف التي يشعر فيها بضعف قدرته على التعامل معها .
ومن هذه المواقف ما ينتابه من الشدائد كموت عزيز عليه ، أو نقص في المال ، أو مرض
أو عجز ، أو ظلم شديد يقع عليه . وقد تناول المنهج الإسلامي هذه الجوانب بالاهتمام .
وتعتبر العبادات في حد ذاتها علاجات نفسية لا تصل إلى مرتبتها أي طريقة . فالصلاة والذكر
والدعاء والصوم والحج والزكاة والصدقة كلها وسائل هامة ومن أهم آثارها ما تحدثه من
راحة نفسية وطمأنينة بالتقرب لله سبحانه وتعالى .

﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً إلا
المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم
والذين يصدقون بيوم الدين ﴾ [المعارج : ١٩ - ٢٦] .
﴿ واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين ﴾ [البقرة : ٤٥] .
« من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه » (حديث شريف) .

النموذج السادس : قوة الإرادة :

والمنهج الإسلامى يهتم بتقوية الإرادة لدى المسلم ، الذى يعلم أن إرادته تعمل فى إطار من تقدير الله سبحانه وتعالى وأن عليه أن يعزم ويتوكل على الله . والإسلام يبنى أبنائه ويربهم على الجهاد وتقوية الإرادة . والصوم أحد الأساليب الهامة فى هذا الصدد لأنه انقطاع عن الشهوات ، وغض البصر والاستعفاف والجهاد فى سبيل الله وعدم كتمان الشهادة ، والعدل ، وأداء الأمانة ، وتأدية الزكاة . وهى الحق المعلوم فى مال الشخص ، وأداء الصلاة فى مواقيتها ، كلها عوامل تساعد على تقوية الإرادة مما يجعل المسلم القوى أحب عند الله . والمسلم القوى يكظم غيظه عندما يقدر ويعفو عن ظلمه وإذا اقتص فلا يزيد عن حقه .

وقد أصبح جانب تقوية الإرادة من الطرق الحديثة فى العلاج النفسى وهى التى يعول عليها فى الوقت الحاضر فى علاج الإسراف سواء فى التدخين أو فى الأكل ، أو أى سلوك . وفى الواقع فإن المرشد والمعالج المسلم حين يستخدم هذا الأسلوب فإنه يعتمد على المنهج الإسلامى كاملاً فى التدريب على تقوية الإرادة بدل الاعتماد على تدريبات يضعها لذلك . والمنهج الإسلامى بجانب شموله على تدريبات مثل الصوم فإنه يشتمل أيضاً على الجانب الروحى المتمثل فى الانصياع لأمر الله سبحانه وتعالى . ولعل فيما أوردناه من كلام ابن قيم الجوزية عن دفع الخواطر وإصلاح الأفكار وإصلاح الإرادات ما يدل على سبق علماء المسلمين فى هذا المضمار .

وبعد : فقد عرضنا فى هذا الجانب بعضاً من نماذج إرشادية وعلاجية على ضوء المنهج الإسلامى ، وبقي لنا أن نناقش قضية أساسية فى هذا الصدد وهى مدى استفادة المرشد والمعالج مما يخرج عليه كل يوم من كتابات تحوى نظريات وطرقاً فى الإرشاد والعلاج النفسى . والإجابة على هذا التساؤل بسيطة ، فالمرشد أو المعالج المسلم الذى عرف عن وعى المنهج الإسلامى ، لا شك سيجعل هذا المنهج نبراساً له كلما تعلم وكلما قرأ ، ومهما تعلم ومهما قرأ ، فلا نستطيع أن نقول إن المرشد ليس بحاجة إلى أن يتزود من وعاء العلوم الحديثة فى عمله . ولكن فقط ما نوجه الأنظار إليه هو أن فى التراث الإسلامى ما يساعد على تكوين خلفية علمية مناسبة للباحث المسلم . وفيه من الجوانب ما تساعد على الانطلاق إلى إقامة البحث العلمى بدل أن ينتظر أن تأتى إليه النظريات والطرق من الغرب مع اختلافه عنا . فالإرشاد والعلاج النفسى كما رأينا يقوم على فهم لطبيعة الإنسان وهو أمر نخطئ كثيراً لو تركنا منهجنا الإسلامى وأخذناه من نظرية وضعية ، وعلى مفهوم للشخصية نعلم أنه تدخل

فيه جوانب كثيرة يأتي الدين في مقدمتها . وشخصية المسلم لا يكفي لفهمها أن ندرس علم النفس فقط وإنما نحتاج قبل ذلك أن نعرف المنهج الإسلامي الذي تنمو في حراسته هذه الشخصية ، ثم الاضطرابات التي تطرأ على السلوك ، هذه أيضاً نحتاج فيها إلى المنهج الإسلامي فالاضطراب في نظر قوم غير مسلمين قد يكون غيره في نظر المسلمين، والعكس أيضاً صحيح. ومن هنا فمعيار الانحراف قد يختلف . وحين يرى فرويد أن الغريزة الجنسية هي محور الشخصية وأن كبت الغريزة هو محور الانحراف، فنحن نعلم أنه في ضوء المنهج الإسلامي هناك انحرافات تسبق كثيراً انحرافات الجنس ومنها انحرافات العقيدة ، ومع ذلك فالإسلام لم يهمل انحرافات الجنس . وحين يرى روجرز أن الناس تمرض لأن هناك شروطاً للأهمية ، وضعها الآباء أو آخرون لهم أهمية ، على الاعتبار الإيجابي للفرد فإنه لم يفرق إن كانت شروط الأهمية هذه منطقية أم لا ، أو كانت أخلاقية أم لا ثم إن الشروط هنا قد ربطها بالناس . وإذا نظرنا بنفس المنطق على ضوء المنهج الإسلامي لقلنا إن شروط الأهمية ينبغي أن تكون مستمدة من المنهج الإسلامي وأما ماعداها فلا لزوم له ، وإن شروط الأهمية بهذا تكون معياراً مساعداً على النمو السليم أما من ينحرف قلن تضيق به الأرض طالما عاد إلى باب التوبة والاستغفار .

فالعلاج النفسي الإسلامي يتسع لكل طريقة يفكر فيها الباحث المسلم . ولكن فقط عندما نطبقها كمرشدين ومعالجين مسلمين ينبغي أن نستخدمها في إطار المنهج الإسلامي ، القائم على وجود عقيدة صحيحة ، والقيام بواجب العبادة . وشروط المعاملات ، وإذا لم نطبق هذه الطرق في هذا الإطار فإن النتيجة ستكون كما يحدث في الغرب :- ظاهر فيه الشفاء ، وباطن فيه انحراف جديد ومرض نفسي سرعان ما يظهر مرة أخرى وتستمر الدورة . والمتأمل للمنهج الإسلامي يجد أنه تعامل مع كل الإنسان في تحقيق الأهداف التالية :

- ١ - مساعدة المسترشد على فهم واقعه وظروفه وتفكيره وتصرفاته ومشاعره وذلك في ضوء المنهج الإسلامي، ومساعدته على تقويم هذا الواقع والحكم عليه في ضوء المعايير الإسلامية .
- ٢ - مساعدة المسترشد على تنمية طاقاته بما يساعده على الوفاء بالتكاليف الشرعية وحاجات معيشتة وبما يتفق مع متطلبات المجتمع المسلم .
- ٣ - مساعدة المسترشد على تصحيح عقيدته على ضوء عقيدة التوحيد والوفاء بالتكاليف الشرعية و إيمانه الشخصي والاجتماعي بما يساعده على تحقيق الأمن والطمأنينة .

٤ - مساعدة المسترشد على تعلم كيفية مواجهة المشكلات وذلك على هدى من المنهج الإسلامى .

٥ - مساعدة المسترشد على تعلم كيفية اتخاذ القرارات وذلك فى ضوء المنهج الإسلامى .

وبذلك يكون الهدف العام للإرشاد أو العلاج النفسى القائم على أساس من المنهج الإسلامى هو مساعدة الأفراد فى مواجهة ما يقابلهم فى أمور العقيدة والعبادات والمعاملات وسائر شئون الحياة بما يحقق الطمأنينة لهم وللمجتمع المسلم ، وذلك من خلال عملية تعليمية ، وموقف تعليمى يوفرهما مرشد أو معالج مسلم يعمل فى إطار المنهج الإسلامى .

خامساً : دور المرشد أو المعالج :

للمرشد المسلم الذى يتخذ من المنهج الإسلامى إطاراً لعمله الإرشادى دور متميز . فهو فى جانب منه دور تشخيصى يستطيع منه التعرف على المشكلات التى تقابل الأفراد وعلى سلوكهم وتفكيرهم ومشاعرهم . وله دور إنمائى يساعد به المسترشدين على النمو السليم وتجاوز مراحل الخطر وفترات الانتقال . وله دور وقائى يساعد فيه على وقاية المجتمع المسلم من الأخطار الوافدة عليه من المجتمعات الأخرى والمهددة لكيانه الاجتماعى والأخلاقى . ودور علاجى يتعامل فيه مع أفراد وجماعات صغيرة يساعدهم على مواجهة مشكلاتهم وتقليل ما يمكن أن يحدث من أضرار . وفى بعض من جوانب عمل المرشد نجده شبيهاً بدور الداعية (فى الجانب الإنمائى) . وفى البعض الآخر فهو يشبه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (القائم بالاحتساب) . وفى بعض آخر منه يشبه دوره المعلم . وفى جزء منه هو كالطبيب الذى يعرف علة المرض ويضع له خطة العلاج .

فالمرشد المسلم هو مرب ، وهو داعية ، وهو آمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وهو معلم ، وهو طبيب أفكار ومشاعر وتصرفات .

صفات المرشد على ضوء المنهج الإسلامى :

١ - العلم :

فالمرشد الذى يعمل على ضوء المنهج الإسلامى يعمل من خلفية علمية تساعده على معرفة الأشخاص الذين يتعامل معهم وطبيعة نموهم ومشكلاتهم ، وطبيعة الانحرافات وأسبابها ، وطبيعة المشكلات وأسبابها وكيفية تناول هذه المشكلات على ضوء المنهج الإسلامى .

إنه بحاجة أن يدرس تكوين الإنسان الجسدى والعقلى والانفعالى والاجتماعى ، وأن يعرف مراحل النمو ومشكلاته ، واضطرابات السلوك ، ومشكلات الحياة اليومية ، وسلوك الفرد

في المجتمع وجوانب العقيدة والعبادات . ويمكن أن نعتبر الدراسات التالية ذات أهمية كبيرة في أعداد المرشد ليعمل على هدى المنهج الإسلامى :

- ١ - مقرر في الفقه .
- ٢ - مقرر في الثقافة الإسلامية .
- ٣ - علم نفس عام .
- ٤ - علم نفس النمو .
- ٥ - علم نفس اجتماعى .
- ٦ - علم نفس التعلم .
- ٧ - علم الأمراض النفسية .
- ٨ - القياس والتقويم .
- ٩ - الأسس العامة للإرشاد .
- ١٠ - الأساس النظرى للإرشاد .
- ١١ - عملية الإرشاد .
- ١٢ - طرق الإرشاد .
- ١٣ - الإرشاد المهني .
- ١٤ - مواد اختيارية ، حسب التخصص .
- ١٥ - تدريب ميداني .

٢ - المهارات :

فالمرشد يحتاج أن يتدرب على مهارات مختلفة يأتي في مقدمتها العمل وجهاً لوجه مع المسترشدين في إطار علاقة إرشادية ، ومن خلال المقابلة . وكذلك يحتاج أن يتدرب على تشخيص المشكلات وعلى العمل مع الجماعات ، وعلى العمل مع هيئات المجتمع والتعاون مع الآباء والمدرسين : فهو بحاجة أن يتدرب على دراسة أنماط التفكير والمشاعر والتصرفات ، وعلى تقوية الدافعية لدى المسترشدين لمواجهة المشكلات ورفع مستوى المسئولية والوعى لديهم .

٣ - الصفات الشخصية :

لابد للمرشد الذى يعمل على ضوء المنهج الإسلامى أن يتحلى بمجموعة من الصفات الأساسية منها :

١ - التدوين :

ويقصد بذلك أن يكون سلوكه الديني معروفاً ، وأن يكون هذا السلوك قائماً على فهم كاف بأمور الدين خاصة مسائل العقيدة والحلال والحرام .

٢ - التطابق :

أى أن يكون قوله مطابقاً لعمله ؛ إذ من الصعب أن يقتنع المسترشد بكلام يقوله المرشد ولا يعمل به .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف : ٢ - ٣] .

يقول الإمام الغزالي في هذا الشأن^(١٦) :

(أن يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذب قوله فعله ؛ لأن العلم يدرك بالبصائر ، والعمل يدرك بالأبصار ، وأرباب الأبصار أكثر . فإذا خالف العمل العلم مُنِعَ الرشد
ومثل المعلم المرشد من المسترشدين مثل القش من الطين والظل من العود . فكيف ينتقش الطين بما لا نقش فيه ومتى استوى الظل والعود أعوج ؟ ولذلك قيل في هذا المعنى) :
لا تنه عن خلق وتأتى مثله
عار عليك إذا فعلت عظيم

٣ - الاعتراف بكرامة المسترشد :

والمرشد الواعى بعمله يعرف أن دوره الأساسى هو المساعدة على نقل المسترشد من الضلال إلى الهدى ، وهذا لا يأتى إلا إذا اعترف المرشد أساساً بأن الإنسان الذى يتعامل معه إنسان مكرم ، ومحا من نفسه أى مشاعر أو اتجاهات سلبية نحوه .

٤ - الرفق :

المرشد الذى يعمل في ضوء المنهج الإسلامى يتخذ الرفق شعاراً له في كل خطوات عمله - والرفق هو المفتاح إلى القلوب - وقد رأينا من قبل في حادثة الشاب الذى جاء إلى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه يرجو أن يرخص له في الزنا ، فقال له الرسول ادن منى ، وجعل يناقشه مناقشة الوالد المعلم وصدق الله العظيم :
﴿ وَلَوْ كُنْتَ فَظاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران : ٢١٥٩] .

٥ - مراعاة مصلحة المسترشد :

فالمرشد من المسترشد بمثابة الوالى من الضعيف ، فالمسترشد في موقف مشكلة وهو بحاجة إلى من يأخذ بيده في هذا الموقف ، والمرشد هو الأمين على ذلك . وإذا كان الرسول صلوات الله

وسلامه عليه أخبرنا بأن المسلم للمسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يتخذله - فكيف بالمرشد الذي يعمل مع المسترشد أصبح مسئولاً عن رعاية مصلحته .

أخلاقيات الإرشاد :

يتفق المرشدون والمعالجون النفسيون على قواعد أخلاقية يتهجونها ويحترمونها المهدف منها المحافظة على سمعة العمل الذي يقومون به وهو عمل إنساني له قيمة عظيمة ومن أهم هذه القواعد الأخلاقية :

- ١ - أن المرشد لا يدعى لنفسه شيئاً من علم أو مهارة ليست عنده .
 - ٢ - أن المرشد يحترم تخصصات الآخرين .
 - ٣ - المحافظة على سرية البيانات التي يحصل عليها من المسترشدین إلا في أحوال استثنائية ، مثل أن يكون المسترشد عازماً على إلحاق الضرر بنفسه أو بآخرين ، أو إذا كانت شهادته أمراً ضرورياً أمام المحاكم .
 - ٤ - أن الإرشاد لا يتم عبر وسائل الإعلام وإنما يتم في إطار علاقة شخصية .
 - ٥ - ألا ينحرف المرشد في علاقته مع المسترشد عن مجراها الموضوعي وإذا لمس انحراف هذه العلاقة من جانبها أو جانب المسترشد فعليه أن يقطع العلاقة الإرشادية فوراً ويحيله إلى مرشد أو معالج غيره .
 - ٦ - أن المرشد لا يتخلى عن إرشاد من يسترشد به إلا إذا أحاله إلى مرشد آخر يتولى ذلك .
- ونحن لا نرى في هذه المبادئ ما يخالف المنهج الإسلامي ولكننا نضيف عليها مبدأ إضافياً وهو أن المرشد المسلم والمعالج النفسي المسلم لا يستخدم في إرشاده أو علاجه طريقة لا تتفق مع مبادئ الإسلام .

خاتمة :

لقد حاولنا في هذه الدراسة تقديم عرض موجز لتصور الإرشاد والعلاج النفسي على أساس من المنهج الإسلامى ، وقد قدمنا هذا العرض على نفس النسق الذى تطالعنا به نظريات الإرشاد والعلاج النفسى لنرى كيف أن المنهج الإسلامى يحوى ما يجب على تساؤلات المرشد والمعالج النفسى المسلم . فعرضنا لهذا التصور محتوياً على الجوانب المتصلة بطبيعة الإنسان ، ونمو الشخصية ، وانحرافات الشخصية ، والعلاج النفسى ، وأهداف الإرشاد ودور المرشد ، وهذا البناء النظرى القائم على أساس من المنهج الإسلامى بناء مرن لم نضع فيه كل ما يحتويه المنهج الإسلامى من مبادئ وأسس وطرق وقضايا تهم المرشد والمعالج فذلك عمل قد يحتاج إلى مجلدات . ولهذا اقتصرنا على وضع إطار نموذج قد يفتح الطريق أمام باحثين آخرين لتصوير نماذج أخرى من واقع المنهج الإسلامى كما يهئ الفرصة لوضع الطرق العلاجية الإسلامية وضع التطبيق العلمى المنظم .

وبحثنا فى هذا المجال إنما ينبع من حقيقة أصيلة وهو أن الإسلام كله جاء نوراً وهداية يبدد ظلام العقول والقلوب ، ويضع غن الناس إصرهم وأغلاهم التى تكبل أنفسهم ، لينطلقوا إلى غاية خلقهم ، ووظيفة حياتهم عبادة الله وحده والخلافة فى الأرض ، وما الظلمات إلا أمراض للنفس تحيط بالعقل فيزيغ عن العقيدة وتحيط بالمشاعر فلا يحس الإنسان بإنسانيته وإنما ينطلق وراء دوافعه وحاجاته وتحيط بتصرفاته فى حياته ، وهو يحسب أنه يحسن صنعا . فالإسلام كله علاج لا يقاربه علاج ، فعقيدة المسلم الصحيحة هى قمة العلاج ، لأنها قمة الهداية وعباداته كلها شفاء ونور : صلاته وصيامه ، وحججه ، وزكاته ، وذكره لله ، وتسبيحه ، واستغفاره والدعاء له ، والتوبة إليه ، والصدقات ، والصبر ، والجهاد الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والدين يزكى والخلق يصون من الاضطراب وكيف يضطرب من يؤمن بالله واحد ؟ وكيف يضطرب من يؤمن بالقدر خيره وشره ؟ وكيف يضطرب من يتلو القرآن وفيه شفاء لما فى الصدور ؟ وكيف يضطرب من يعرف حقيقة غايته أن يعبد الله كما أمره ؟ وكيف يضطرب من يزكى نفسه ويلومها ؟ وكيف يضطرب من يسعى إلى إرضاء ربه جل وعلا ؟ وكيف يضطرب من توازنت علاقاته مع خالقه سبحانه وتعالى عقيدة وعبادة وعملا ، وعلاقته مع نفسه جهاداً لها وإصلاحاً ووفاء بحقوق الله وحقوق نفسه وحقوق الناس وعلاقته مع الناس عطاءً وأخذاً - حقاً وواجباً - صيانة وأمناً - حبا ومودة - رحمة وتعاوناً ؟ وكيف تتشوش فى ذهنه الحقائق من هدى إلى

صراط مستقيم ٩. وصدق الله العظيم : ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين ﴾ [الزمر : ٢٢].
﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾
[المائدة : ١٥ - ١٦].
﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون ﴾
[الأنعام : ٨٢].
﴿ أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون ﴾ [الأنعام : ١٢٢].

الهوامش

(١) عن مقال :

Parloff, M, Shopping for the Right Therapy. Saturday Review 1976 .

- (٢) من محاضرة للدكتور جعفر شيخ إدريس في الحلقة العلمية عن توجيه وإرشاد الشباب أقيمت بكلية العلوم الاجتماعية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية رجب ١٤٠٥ هـ .
- (٣) انظر عباس محمود العقاد - الإنسان في القرآن - مجموعة عباس محمود العقاد الإسلامية دار المعارف - القاهرة . د ت .
- (٤) المرجع السابق .
- (٥) انظر لتفصيل ذلك محمد قطب - دراسات في النفس الإنسانية - دار الشروق .
- (٦) انظر عباس محمود العقاد - الإنسان في القرآن - مرجع سابق .
- (٧) ابن قيم الجوزية - إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان - ج١ وانظر أيضاً له كتاب الروح حيث يناقش هذا الجانب مناقشة مستفيضة .
- ٨ - شيخ الإسلام ابن تيمية كتاب الاستقامة ج٢ إصدار جامعة الإمام محمد بن سعود . ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ٩ - شيخ الإسلام ابن تيمية « العبودية » طه المكتب الإسلامي ، بيروت ١٣٩٩ هـ .
- (١٠) ابن قيم الجوزية - الفوائد - مكتبة المتنبي بالقاهرة . د ت .
- (١١) انظر محمد عثمان نجاتي - القرآن وعلم النفس دار الشروق ١٩٨٥ .
- (١٢) المرجع السابق .
- (١٣) ابن قيم الجوزية « الروح » .
- (١٤) ابن قيم الجوزية « الفوائد » مرجع سابق .
- (١٥) أبو حامد الغزالي « إحياء علوم الدين » - دار المعرفة ١٩٨٢ .
- (١٦) حامد عبد السلام زهران ، « الصحة النفسية والعلاج النفسي » ط٢ عالم الكتب ١٩٧٨ .
- (١٧) أبو حامد الغزالي ، « إحياء علوم الدين » مرجع سابق .

المراجع العربية

- ١ - أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة ، العبودیة ط ٥ المكتب الإسلامی ، بیروت ١٣٩٩ هـ .
- ٢ - أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة ، الاستقامة ج ٢ الرياض ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ٣ - أبو حامد محمد الغزالی ، إحياء علوم الدين ، بیروت دار المعرفة ١٩٨٢ .
- ٤ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ، الفوائد ، القاهرة مكتبة المتنبی د ت .
- ٥ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ، الروح .
- ٦ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ، دار المعرفة . د ت .
- ٧ - أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية) ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، دار الحديث ، القاهرة . د ت .
- ٨ - السيد سابق ، فقه السنة ، بیروت ، دار الكتاب العربي . د ت .
- ٩ - سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، بیروت ط ١٠ ، ١٩٨٢ .
- ١٠ - عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلامی مقارنا بالقانون الوضعي ، جزءان ، بیروت مؤسسة الرسالة . د ت .
- ١١ - محمد عثمان نجاتي ، علم النفس في حياتنا اليومية ، الكويت ، دار القلم ط ١٠ ١٩٨٣ .
- ١٢ - محمد عثمان نجاتي ، القرآن وعلم النفس ط ٢ دار الشروق ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .
- ١٣ - محمد فؤاد عبد الباقي ، معجم ألفاظ القرآن الكريم ، بیروت دار الفكر العربی ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .
- ١٤ - محمد قطب ، دراسات في النفس الإنسانية ، بیروت ، دار الشروق ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ١٥ - محمد قطب ، في النفس والمجتمع ، بیروت ، دار الشروق ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م .
- ١٦ - محمد قطب ، منهج التربية الإسلامية ، ط ٤ ، بیروت ، دار الشروق ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ .
- ١٧ - محمد محروس الشناوي ، أتمودج تهذيب الأخلاق عند الغزالي ومقارنته بأتمودج العلاج السلوكي الحديث ، مجلة رسالة الخليج العربي عدد ٢٢ / ١٤٠٧ هـ .
- ١٨ - محمد مصطفى شلبي ، أصول الفقه الإسلامی ، بیروت ، دار النهضة العربية . ١٤٠١ هـ / ١٩٨٠ م .
- ١٩ - يوسف القرضاوي ، الإيمان والحياة ط ٧ القاهرة ، مكتبة وهبة ١٤٠١ هـ / ١٩٨٠ م .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
● العلاج النفسى لدى ابن قيم الجوزية..... أ. أحمد المطيل	٥
عناصر البحث	٧
تمهيد	٨
أقسام النفس	١٠
مرض القلوب	١٠
مفهوم الطبيب الكامل	١٠
نحو تصور نظرى للعلاج النفسى	١٢
شخصية المعالج	١٤
تقيم ونقد	١٧
الخلاصة	١٩
الهوامش	٢٠

* * *

● الآفاق التى يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسى ... أ. توفيق محمد عز الدين ...	٢٥
أحوال النفس نموذجاً	٢٧
مدخل إلى دراسة النفس فى القرآن الكريم	٢٧
القرآن الكريم ليس كتاب علم ولكن العلوم فى خدمة أغراضه	٢٩
معنى كلمة نفس فى القرآن الكريم	٣٠
القرآن الكريم يأمر بالتفكر فى النفس	٣٢
الطريق العلمية لامثال هذا الأمر القرآنى	٣٣
القرآن الكريم يأمر بتزكية النفس	٣٤
الطريقة العلمية لامثال هذا الأمر القرآنى	٣٥
القرآن الكريم يأمر بحفظ النفس	٣٥
الطريقة العلمية لامثال هذا الأمر القرآنى	٣٦
السنن الطبيعية والسنن الاجتماعية	٣٦
أمثلة لسنن النفس والمجتمع	٣٨

العلاقة بين خلق النفس وتكليفها	٣٩
العلاقة بين الفطرة والبيئة	٤١
العلاقة بين النفس والشيطان	٤٢
أحوال النفس الإنسانية في القرآن الكريم	٤٣
النفس عندما تكون أماراة بالسوء	٤٦
النفس عندما تكون لوامة	٤٧
النفس عندما تكون زكية	٤٨
النفس عندما تكون مطمئنة راضية	٤٨
آفاق واسعة للبحث النفسي	٤٩
الهوامش	٥١

* * *

● المفاهيم النفسية الأساسية في القرآن الكريم وخطورة المصطلح	
أ. د. حسن الشرفاوى	٥٣
مقدمة	٥٥
المفاهيم النفسية والاصطلاح	٥٧
١ - الزاجر لا الضمير	٥٧
٢ - كظم الغيظ لا الكبت	٥٨
٣ - الفطرة لا الحتمية	٥٩
٤ - الدفع لا الصراع	٥٩
٥ - الرؤيا لا أضغاث الأحلام	٦٠
خاتمة	٦٢
الهوامش	٦٣
المراجع	٦٤

* * *

● العلاج القرآني للسلوك الإدراكي	٦٧
● نحو دستور عمل لعلماء النفس المسلمين	٧٥
أ. د. عبد الحليم محمود	٧٥
مقدمة	٧٧
الإسلام يحض على معرفة سنن الله في النفس والكون	٨٠

علم النفس الحديث ، ماذا تأخذ منه وماذا نرفض كمسلمين	٨٢
التصور الإسلامي لأخلاق العلماء عامة وعلماء النفس خاصة	٩١
إعادة قراءة التراث الإسلامي من منظور نفسي	٩١
إظهار سنن الله في النفس البشرية	٩٢
دعم الدعوة الإسلامية ومساندتها	٩٢
اختيار موضوعات البحث العلمي والتطبيقي	٩٢
تحقيق أكبر قدر من التعاون بين مختلف التخصصات	٩٦
الهوامش	٩٧
المراجع	٩٨

* * *

● أبو حامد الغزالي وإسهاماته النفسية	د. فائز محمد علي الحاج	١٠١
لمحة عن حياته وشخصيته وعصره		١٠٣
عصر الإمام الغزالي		١٠٥
فلسفة التربية عند الغزالي		١٠٨
علم نفس الطفل عند الغزالي		١٠٩
الغزالي وتربية الطفل		١١١
الغزالي والصحة النفسية		١١٢
نظرية الفعل المنعكس الشرطي عند الغزالي		١١٣
الهوامش		١٢٢
المراجع		١٢٥

* * *

● نحو وجهة إسلامية لعلم النفس	أ. د. فؤاد أبو حطب	١٢٩
مشكلة البحث		١٣١
حجج النقاد الإسلاميين لعلم النفس : تحليل ومناقشة :		١٣٤
١ - الشك في علمية علم النفس		١٣٤
٢ - مادية علم النفس		١٣٦
٣ - بناء علم النفس على أساس الطبيعة الحيوانية للإنسان		١٤١
٤ - الربط بين علم النفس والتحليل النفسي		١٤٤

١٤٩	٥ - رفض التجريب في علم النفس
١٥٤	٦ - التهوين من شأن الاكتشاف في علم النفس
١٥٥	٧ - تركيز علم النفس على السلوك المرضي
١٥٧	٨ - سوء استخدام علم النفس
١٥٩	٩ - علم النفس الحديث هو علم الإنسان الأبيض
١٦١	ردود الفعل الدفاعية لدى بعض علماء النفس المسلمين
١٦٢	١ - اتجاه الفصل
١٦٤	٢ - اتجاه الرفض
١٦٧	٣ - اتجاه التشويه
١٧٠	٤ - اتجاه التوحيد بالنقاد
١٧٣	٥ - الاتجاه الإسقاطي
١٧٥	٦ - اتجاه المسيرة
١٧٦	اتجاهات في بناء علم نفس إسلامي
١٧٦	١ - بناء علم نفس ديني (إسلامي)
١٧٨	٢ - بناء علم نفس عربي (إسلامي)
١٨٠	٣ - بناء علم نفس قرآني
١٨٢	٤ - بناء علم نفس إسلامي صوفي
١٨٤	٥ - بناء علم نفس إسلامي شيعي
١٨٥	٦ - الدراسات النفسية في تراث العلماء المسلمين
١٨٨	مفهوم الوجهة في العلم
١٨٨	١ - التمييز بين العلم الهادي والعلم الثائر
١٩١	٢ - التمييز بين القواعد العقلانية والقواعد الاصطلاحية في العلم
١٩٦	المعنى الأساسي للوجهة العلمية
١٩٩	مفهوم الوجهة في علم النفس الحديث
٢٠١	١ - أصول وجهة السلوكية
٢٠٢	٢ - فلسفة العلم في الوجهة السلوكية
٢٠٤	٣ - المفاهيم الأساسية في الوجهة السلوكية
٢٠٦	٤ - موضوع علم النفس عند السلوكيين
٢٠٧	٥ - الموقف من القضايا الخلاقية

٢٠٨	نهاية عصر وبداية عصر جديد
٢١٢	معالم الوجهة الإسلامية لعلم النفس
٢١٣	١ - معنى العلم في الإسلام
٢١٤	موضع علم النفس في قائمة العلوم الإسلامية
٢١٦	العلم عبادة : دراسة النفس مطلب قرآني
٢١٩	أهداف علم النفس من الوجهة الإسلامية
٢١٩	٢ - الوصف : التعرف على آيات الله
٢٢٢	٢ - التفسير : الكشف عن سنن الله
٢٢٦	وسائل الإنسان للتعرف على آيات الله (الوصف) والكشف عن سننه (التفسير) ...
٢٢٨	أوجه استخدام العلم من الوجهة الإسلامية
٢٣٢	موقف الوجهة الإسلامية لعلم النفس من القضايا الخلافية
٢٣٤	١ - الطبيعة البشرية أو فطرة الإنسان
٢٣٦	٢ - الصلة بين العقل والجسم
٢٤١	المراجع

* * *

	● تنمية الصحة النفسية : مسئوليات الفرد في الإسلام وعلم النفس
٢٥٥	د. كمال إبراهيم مرسى
٢٥٧	مقدمة
٢٥٨	تحصيل السعادة
٢٦١	اكتساب حسن الخلق
٢٦٢	رياضة النفس
٢٦٤	المناعة النفسية
٢٦٥	تنشيط المناعة النفسية :
٢٦٦	١ - الرضا وترك السخط
٢٦٨	٢ - التفاؤل وترك التشاؤم
٢٦٩	٣ - الصبر وترك الجزع
٢٧٢	٤ - الحب وترك العداوة
٢٧٤	٥ - العفو وترك الانتقام
٢٧٥	٦ - تحرى الصدق وترك الكذب

٢٧٧	٧ - الذكر وترك الغفلة
٢٨٠	٨ - عمل الواجبات وترك الانحرافات
٢٨٤	سيكلوجية مجاهدة النفس
٢٩٠	الهوامش
٢٩٢	المراجع

* * *

٢٩٥	● الآراء النفسية عند الماوردي أ. د. محمد عبد الظاهر الطيب
٢٩٧	الماوردي وعصره وكتبه
٢٩٩	الإنسان
٣٠٠	صلاح حال الدنيا
٣٠١	صلاح حال الإنسان
٣٠٢	العقل عند الماوردي
٣٠٤	الدوافع الغريزية عند الماوردي
٣٠٥	التعلم عند الماوردي
٣١١	التربية وتعديل السلوك
٣١٦	الهوامش
٣١٧	المراجع

* * *

٣١٩	● منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس أ. د. محمد عثمان نجاتي
٣٢١	الوضع الحالي لعلم النفس في البلاد الإسلامية
٣٢٥	التأصيل الإسلامي لعلم النفس
٣٢٦	أهداف علم النفس من وجهة نظر إسلامية
٣٢٦	خطوات منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس
٣٢٧	أولاً : المُسَلِّمَات :
٣٢٧	١ - الإيمان بالله تعالى
٣٢٨	٢ - الإيمان بالملائكة وبكتب الله تعالى ورسله واليوم الآخر
٣٣٠	٣ - وحدة الحقيقة
٣٣٢	٤ - خلق الله الإنسان من مادة وروح

٣٣٣	٥ - الإنسان خير بطبيعته
٣٣٤	٦ - الإنسان حر الاختيار والإرادة
٣٣٥	٧ - القرآن والحديث مصدران أساسيان لمعلوماتنا اليقينة عن الإنسان
٣٣٧	ثانياً : التمكن من علم النفس الحديث
٣٣٧	ثالثاً : التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية
٣٣٨	رابعاً : معرفة الدراسات النفسية للعلماء المسلمين
٣٣٩	خامساً : نقد علم النفس
٣٤١	سادساً : إجراء البحوث في علم النفس من وجهة نظر إسلامية
٣٤١	أولاً : الدراسات النظرية
٣٤٢	ثانياً : الدراسات الميدانية والتجريبية
٣٤٣	سابعاً : عقد الندوات والمؤتمرات العلمية
٣٤٣	ثامناً : إعادة كتابة علم النفس في إطار إسلامي
٣٤٤	الهوامش

* * *

● بعض أشكال عصاب الوسواس القهري وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية

٣٤٩	د. محمد عودة محمد
٣٥٣	أهمية الدراسة وأهدافها وأسئلتها
٣٥٤	الوسوسة وبعض الدراسات الحديثة
٣٥٧	المفاهيم والشعائر الدينية
٣٥٨	أولاً : مفهوم الشيطان
٣٦٠	ثانياً : مفهوم الطهارة
٣٦٢	ثالثاً : الصلاة
٣٦٣	رابعاً : مفهوم النية في الصلاة
٣٦٤	علاج عصاب الوسواس القهري عند ابن قيم الجوزية
٣٦٥	علاج عصاب الوسواس القهري عند الإمام الغزالي
٣٦٦	العلاج السلوكي لعصاب الوسواس القهري
٣٦٧	العلاج الطبّي لعصاب الوسواس القهري
٣٦٨	برنامج العلاج الديني لبعض أشكال عصاب الوسواس القهري
٣٧٠	مدى فعالية البرنامج المقترح

الموامش	٣٧١
المراجع	٣٧٢

* * *

● الإرشاد النفسى من منظور إسلامى د. محمد محروس محمد الشناوى	٣٧٥
مقدمة	٣٧٧
لماذا تحقق نظريات الإرشاد والعلاج النفسى الغربية	٣٧٩
المباحث الأساسية للأطر النظرية للإرشاد والعلاج النفسى :	٣٨١
أولاً : خصائص الإنسان على ضوء المنهج الإسلامى	٣٨١
ثانياً : نمو الشخصية وتطورها على ضوء المنهج الإسلامى	٣٨٥
ثالثاً : اضطرابات الشخصية على ضوء المنهج الإسلامى	٣٩٣
رابعاً : العلاج النفسى على ضوء المنهج الإسلامى	٣٩٩
خامساً : دور المرشد	٤١١
صفات المرشد على ضوء المنهج الإسلامى	٤١١
أخلاقيات الإرشاد	٤١٤
خاتمة	٤١٥
الموامش	٤١٧
المراجع	٤١٨
الفهرس العام	٤١٩

إلى عمدة أئمة العصر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) لتعمل على:

* توفير الرؤية الإسلامية الشاملة ، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها ، وربط الجزئيات والفروع بالكلية والمقاصد والغايات الإسلامية العامة .

* استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية . من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي .

* إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر ، تمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجبه مسيرة الحضارة الإنسانية ونرشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته .

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها :

* عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة .

* دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز .

* توجبه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة .

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة ، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم .

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street P. O. Box 669
Herndon, VA 22070 - 4703 U. S. A.
Tel : + 703 471-1133
Fax : + 703 471-3922
Telex : 901153 IIT WASH

هذا الكتاب

عقدت ندوة لعلم النفس نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة وأثريت بأبحاث مهمة جمعها هذا الكتاب هي : «نحو دستور عمل لعلماء النفس والمسلمين» ، و«نحو وجهة إسلامية لعلم النفس» ، و«الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسي» ، و«المفاهيم النفسية الأساسية في القرآن الكريم» ، و«العلاج القرآني للسلوك الإدراكي» ، و«الإرشاد النفسي من منظور إسلامي» ، و«بعض أشكال عصاب الوسواس القهري وعلاقتها ببعض المعطيات الدينية» ، و«تنمية الصحة النفسية مسئوليات الفرد في الإسلام وعلم النفس» ، و«الآراء النفسية عند الماوردي» ، و«أبي حامد الغزالي وإسهاماته النفسية» .

شملت وصل الحاضر بالتراث وبيان الصلة بين الفلسفة والعلم من وجهة إسلامية ، كما أبرزت خطة إسلامية المعرفة والتي يتبناها المعهد كمشروع حضاري للأمة يخرجها من هذبتها ويسعى بها إلى النهضة المرجوة لها في عالمنا المعاصر .